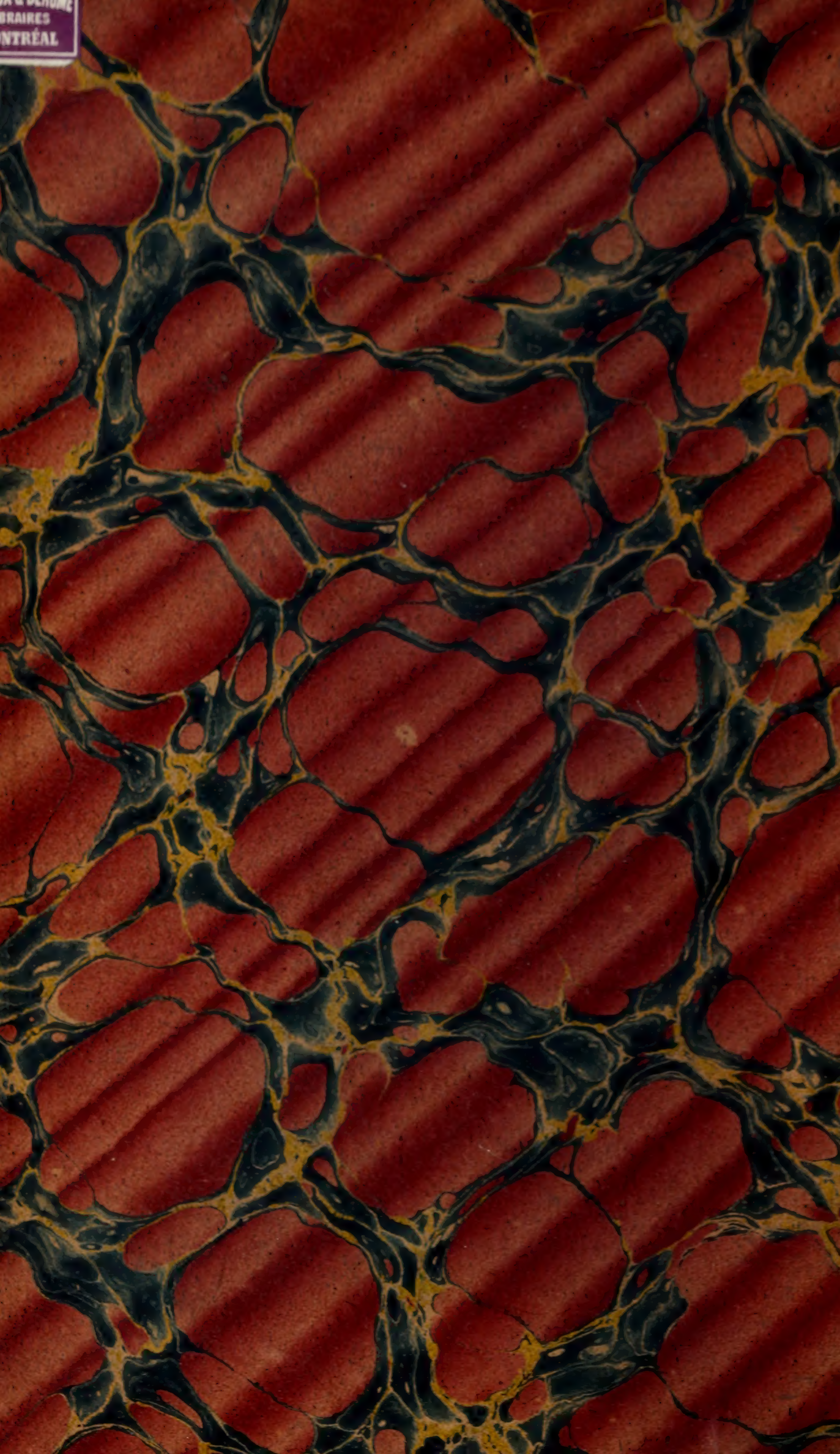



BRAIRES
NTRÉAL



*
* *

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie

19, RUE MONTPARNASSE, 19

* *
*

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN

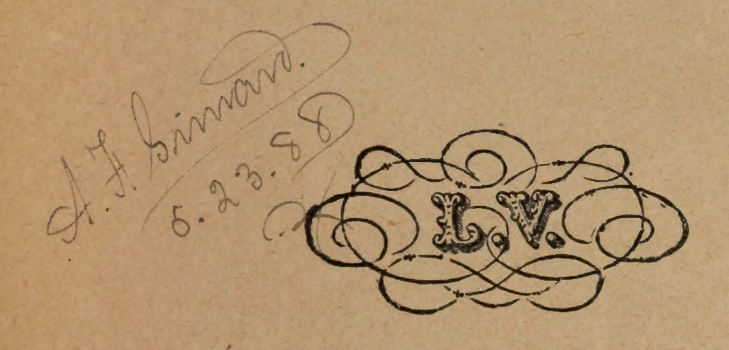
TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

QUATRIÈME ÉDITION

TOME SEIZIÈME



PARIS
LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR
13, RUE DELAMBRE, 13

1880

S

2

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN

SUPPLÉMENT
(SUITE).

TRAITÉ DE LA RÉSURRECTION.
(Suite).

QUESTION LXXXIV.
De l'agilité des corps des bienheureux.

C'est la qualité que nous avons à étudier ici (1); et sur ce sujet on demande trois choses : 1° Les corps glorieux auront-ils la propriété de se mouvoir? 2° Se mouvront-ils en effet? 3° Se mouvront-ils d'une manière instantanée?

(1) Bien que tous les hommes doivent ressusciter, les méchants comme les bons, ils ne reprendront pas tous dans les mêmes conditions cette nouvelle existence. Le prophète Daniel

SUPPLEMENTUM
(CONTINUATIO).

TRACTATUS DE RESURRECTIONE.
(Continuatio).

QUÆSTIO LXXXIV VEL LXXXVI.
De agilitate corporum beatorum, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de agilitate corporum beatorum resurgentium.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm corpora gloriosa sint futura agilia. 2° Utrùm movebuntur. 3° Utrùm movebuntur in instanti.

ARTICLE I.

Les corps glorieux devront-ils être agiles?

Il paroît que les corps glorieux ne seront pas agiles. 1° Ce qui possède de soi l'agilité, n'a pas besoin pour se mouvoir d'un moyen de transport. Mais les corps glorieux, après la résurrection, seront portés « sur les nuées dans les airs au devant du Christ, » I. *Thessal.*, IV ; ce que la Glose attribue au ministère des anges. Donc les corps glorieux ne seront pas agiles.

2° Quand un corps ne se meut qu'avec effort et avec peine, on ne peut pas l'appeler agile. Mais les corps glorieux seront précisément mûs de cette manière, puisque leur moteur, qui est l'ame, leur imprime des mouvements contraires à leur nature; sans cela ils se mouvroient toujours dans le même sens. Donc ils ne seront pas agiles.

3° Parmi les opérations animales, le sens l'emporte sur le mouvement. Or il n'y a dans les corps glorieux aucune propriété qui doive perfectionner le sens. Donc il ne faut leur en attribuer aucune non plus qui doive perfectionner le mouvement, telle que seroit l'agilité.

4° La nature donne aux divers animaux des instruments diversement

avoit dit, XII : « Ceux qui dorment dans la poussière, se réveilleront de ce lourd sommeil, les uns pour la vie éternelle, les autres pour un opprobre qu'ils subiront également à jamais. » Le Sauveur lui-même proclame cette vérité, *Joan.*, V : « Ceux qui auront fait le bien, ressusciteront pour entrer en possession de la vie; et ceux qui auront commis le mal, pour recevoir leur condamnation. » Voici enfin comment s'exprime le grand Apôtre, I *Corinth.*, XV : « Je vous annonce un mystère : nous ressusciterons tous, mais nous ne subirons pas tous la transformation glorieuse. En un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette, car en effet la trompette retentira, les morts ressusciteront incorruptibles; mais nous seuls serons transformés. »

Déjà nous voyons là qu'à la résurrection tous les hommes seront immortels. « Il n'y aura plus de mort, » a dit saint Jean, *Apoc.*, II. Les réprouvés « chercheront la mort, et ils ne la trouveront pas; ils l'imploreront avec instance, et elle fuira loin d'eux. » Ce qui fait dire a saint Augustin, *De Civit.*, XXII, 4 : « La première mort chasse l'ame du corps malgré elle ; la seconde mort la retient malgré elle dans ce même corps. » L'immortalité est donc commune à tous. Mais les corps des saints posséderont de plus certaines propriétés ou qualités distinctives. C'est ce que l'auteur du supplément eût dû prouver d'abord en thèse générale, pour bien suivre la méthode de saint Thomas, comme le remarque très-bien Sylvius. Ces propriétés sont au nombre de quatre : l'impassibilité, la subtilité, l'agilité et la clarté. Les deux premières ont été déjà étudiées; il nous reste à parler des deux autres.

ARTICULUS I.

Utrùm corpora gloriosa sint futura agilia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd corpora gloriosa non sint futura agilia. Illud enim quod de se agile est, ad motum non indiget aliquo deferente. Sed corpora glorificata deferentur post resurrectionem « in nubibus obviam Christo in aera, ab angelis, » ut dicit Glossa, I. *Thessal.*, IV. Ergo corpora gloriosa non erunt agilia.

2. Præterea, nullum corpus quod movetur cum labore et pœna, potest dici agile. Sed corpora gloriosa hoc modo movebuntur, cùm motor eorum, scilicet anima, moveat in contrarium naturæ eorum; aliàs moverentur semper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

3. Præterea, inter omnes operationes animales sensus est nobilior et prior quàm motus. Sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua proprietas, quæ perficiat ea ad sentiendum. Ergo nec debet eis attribui agilitas, per quam perficiantur ad motum.

4. Præterea, natura dat diversis animalibus

disposés, selon la variété de leurs fonctions ou de leurs puissances; ainsi elle ne donne pas les mêmes instruments à l'animal qui se traîne avec lenteur et à celui qui s'élance avec rapidité. Or Dieu met encore plus d'ordre dans ses opérations immédiates que dans celles qu'il accomplit par la nature. Le corps glorifié ne devant donc pas avoir des membres d'une autre forme ou d'une autre grandeur que ceux qu'il possède maintenant, il n'aura pas apparemment une agilité différente de celle qu'il possède aujourd'hui.

Mais voici comment l'Apôtre exprime le contraire I. *Corinth.*, XV, 13 : « Il est semé dans l'infirmité, il se lèvera dans la force; » c'est-à-dire plein de mouvement et de vie, ajoute la Glose. Or cela ne pourroit être sans l'agilité. Donc les corps glorieux devront être agiles.

La lenteur ou la torpeur semble éminemment répugner à la spiritualité. Or les corps glorieux seront aussi spirituels qu'ils peuvent l'être en conservant leur nature, comme nous l'enseigne encore l'apôtre saint Paul. Donc ils seront agiles.

(Conclusion. — Le corps glorifié étant entièrement soumis à l'ame bienheureuse, il faut qu'il soit aussi agile qu'elle, pour être en état de lui obéir parfaitement.)

Le corps glorifié sera complètement soumis à l'ame bienheureuse, de telle sorte que non-seulement il n'y aura rien en lui qui résiste à la volonté de l'esprit, comme cela avoit lieu dans le corps même d'Adam, mais qu'il possèdeencore une perfection spéciale, émanant en lui de l'ame glorifiée et ayant pour objet de le rendre en tout conforme à une telle sujétion. Cette perfection est l'une des propriétés des corps glorieux. L'ame est unie au corps comme forme et comme moteur. Or sous l'un et l'autre rapport, il faut que le corps glorifié soit parfaitement soumis à l'ame bienheureuse. Par la subtilité il est entièrement soumis à l'ame, en tant que celle-ci est la forme du corps, lui communiquant son être spécifique; et de même par l'agilité il lui est non moins soumis, en

---

instrumenta dispositionis diversæ secundùm diversas virtutes ipsorum : unde non ejusdem dispositionis instrumenta dat animali tardo et veloci. Sed Deus multò ordinatiùs operatur quàm natura. Cùm ergo corpus gloriosum habeat membra ejusdem dispositionis in figura et quantitate, sicut modò, videtur quòd non habeat agilitatem aliam quàm modò habet.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, XV : « Seminatur in infirmitate, resurget in virtute; » Glossa : « Id est mobile et vivum. » Sed mobilitas non potest dicere nisi agilitatem ad motum. Ergo corpora gloriosa erunt agilia.

Præterea, tarditas maximè videtur spiritualitati repugnare. Sed corpora gloriosa maximè erunt spiritualia, ut dicitur I. *Cor.*, XV. Ergo etiam agilia.

(Conclusio. — Cùm corpus gloriosum sit omninò subjectum animæ glorificatæ, corpus gloriosum erit agile sicut anima, ut ei sit habile ad obediendum.)

Respondeo dicendum, quòd corpus gloriosum erit omninò subjectum animæ glorificatæ, non solùm ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritûs (quia hoc fuit etiam in corpore Adæ), sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad prædictam subjectionem. Quæ quidem perfectio « dos glorificati corporis » dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solùm ut forma, sed etiam ut motor. Et utroque modo oportet quòd corpus gloriosum animæ glorificatæ sit summè subjectum. Unde, sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter in

tant que l'ame est son moteur; cette propriété le rend apte à obéir sans efforts à tous les mouvements et à toutes les actions de l'ame. Quelques-uns ont cru trouver la cause de cette agilité dans la cinquième essence ou essence céleste, qui doit alors dominer dans les corps glorieux. Mais nous avons dit plus d'une fois que cela n'étoit pas admissible (1). C'est donc à l'ame qu'il faut faire remonter l'agilité des corps glorieux, aussi bien que leur gloire elle-même.

Je réponds aux arguments : 1° En disant que les corps glorieux sont portés par les anges ou même sur les nuées, on n'entend pas qu'ils aient besoin de ces mobiles étrangers; on veut seulement exprimer par là les hommages rendus aux corps glorieux, non-seulement par les anges, mais encore par toutes les créatures.

2° Plus l'ame exerce de puissance sur le corps, moins est laborieux le mouvement imprimé au corps contrairement à sa nature. De là vient que les hommes en qui la force motrice est plus considérable, ou dont le corps a été ployé par un long exercice à obéir aux mouvements de l'esprit, éprouvent moins de peine à se mouvoir de la sorte. Or, après la résurrection, l'ame dominera parfaitement sur le corps, soit par un effet de sa propre puissance, soit par les dispositions qui résulteront dans un corps glorieux de ce trop plein de gloire que l'ame fera rejaillir sur lui. Les Saints n'auront donc aucun effort à faire pour se mouvoir corporellement; et c'est ainsi que nous comprenons l'agilité dont leurs corps seront doués.

3° Ce n'est pas seulement l'aptitude du corps au mouvement local, c'est encore sa sensibilité et sa docilité à l'égard de toutes les opérations de l'ame, qui se trouveront perfectionnées par la propriété que nous étudions.

(1) Il a été déjà fait justice de cette hypothèse, à propos du corps ressuscité de Jésus-Christ. Il faut même, pour compléter les thèses actuelles, revenir à celles que le docteur angélique a consacrées à la résurrection du Sauveur, cause exemplaire de la nôtre.

---

quantum est forma corporis, dans *esse* specificum; ita per dotem agilitatis subjicitur ei in quantum est motor, ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animæ. Quidam tamen causam istius agilitatis attribuunt quintæ (id est cœlesti) essentiæ, quæ tunc in corporibus gloriosis dominabitur. Sed de hoc frequenter dictum est quòd non videtur conveniens. Unde melius est ut attribuatur animæ, à qua gloria in corpus emanat.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpora gloriosa dicuntur ferri ab angelis, et etiam in nubibus, non quasi eis indigeant, sed ad reverentiam designandam, quæ corporibus gloriosis et ab angelis et ab omnibus creaturis defertur.

Ad secundum dicendum, quòd quantò virtus animæ moventis dominatur magis supra corpus, tantò minor est labor in motu qui etiam fit contra naturam corporis. Unde illi in quibus virtus motiva est fortior, et illi qui habent ex exercitio corpus magis habilitatum ad obediendum spiritui moventi, minùs laborant in motu. Et quia post resurrectionem anima perfectè dominabitur corpori, tum propter perfectionem propriæ virtutis, tum propter habilitatem corporis gloriosi, ex redundantia gloriæ ab anima in ipsum, non erit aliquis labor in motu sanctorum; et sic dici poterunt corpora sanctorum agilia.

Ad tertium dicendum, quòd per dotem agilitatis corpus gloriosum reddetur habile, non solùm ad motum localem, sed etiam ad sentiendum, et ad omnes alias animæ operationes exequendas.

4° De même que la nature donne aux animaux les plus véloces des instruments de locomotion mieux disposés, soit par leur forme, soit par leur grandeur; de même Dieu donnera aux corps des Saints des dispositions différentes de celles qu'ils ont ici-bas, mais simplement en leur communiquant cette propriété glorieuse que nous appelons l'agilité, et non en leur donnant une autre forme.

ARTICLE II.

Les saints useront-ils jamais de leur agilité pour se mouvoir réellement?

Il paroît que les saints n'useront jamais de leur agilité pour un mouvement local. 1° D'après le Philosophe, *Physic.*, III, « le mouvement appartient à l'être imparfait. » Or les corps glorieux ne seront plus sujets à l'imperfection. Donc ni au mouvement non plus.

2° Tout mouvement accuse l'indigence; car on ne se meut que pour acquérir une chose, arriver à une fin. Or, dans les corps glorieux, nulle indigence possible, puisqu'ils sont dans ce lieu où, selon la pensée de saint Augustin, « on a tout ce que l'on veut et rien de ce que l'on ne voudroit pas. » Donc point de mouvement dans les corps glorieux.

3° Voici un principe posé par le Philosophe *De cœlo*, II, 64 : « L'être qui participe à la bonté divine sans aucun mouvement, y participe d'une manière plus elevée que celui qui a besoin de se mouvoir pour cela. » Or un corps glorieux doit nécessairement participer à la bonté divine d'une manière plus élevée qu'un autre corps quelconque. Donc, puisqu'il y a des corps absolument immobiles, tels que les corps célestes, à plus forte raison les corps glorieux doivent-ils l'être aussi.

4° D'après saint Augustin, « l'ame étant établie en Dieu communiquera au corps sa propre stabilité. » Or l'ame sera tellement établie en Dieu

---

Ad quartum dicendum, quòd sicut natura dat velocioribus animalibus instrumenta diversæ dispositionis in figura et quantitate, ita Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem quàm nunc habeant, non quidem in figura et quantitate, sed in proprietate gloriæ, quæ dicitur agilitas.

ARTICULUS II.

Utrùm sancti agilitate suâ nunquam utentur, ita quòd moveantur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sancti agilitate suâ nunquam utentur, ita quòd moveantur. Quia, secundùm Philosophum, III. *Physic.*, « motus est actus imperfecti. » Sed in corporibus gloriosis nulla erit imperfectio. Ergo nec aliquis motus.

2. Præterea, omnis motus fit propter indigentiam, quia omne quod movetur, movetur propter adeptionem alicujus finis. Sed corpora gloriosa non habebunt aliquam indigentiam; quia, ut Augustinus dicit, « ibi erit quidquid voles, non erit quidquid noles. » Ergo non movebuntur.

3. Præterea, secundùm Philosophum in II. *De cœlo et mundo* (text. 64 et 66), « illud quod participat divinam bonitatem sine motu, nobiliùs participat illam, quàm quod participat illam cum motu. » Sed corpus gloriosum nobiliùs participat divinam bonitatem, quàm aliquod aliud corpus. Cùm ergo quædam alia corpora omnino sine motu remaneant, sicut corpora cœlestia, videtur quòd multò fortiùs corpora humana.

4. Præterea, Augustinus dicit quòd « anima stabilita in Deo stabiliet corpus suum consequenter. » Sed anima ita erit in Deo stabilita,

qu'elle n'en recevra plus aucune sorte de mouvement. Donc le corps à son tour ne recevra plus aucun mouvement de l'ame.

5° Plus un corps a de dignité, plus doit être élevé le lieu qu'il occupe. De là vient que le corps du Christ, évidemment le plus noble et le plus digne de tous, occupe le lieu le plus éminent, comme l'indique l'Apôtre *Hebr.*, VII, 26 : « Il a été élevé au dessus des cieux; » et la Glose ajoute : « par le lieu et par la dignité. » Chaque corps glorieux aura pour la même raison une place correspondante à sa propre dignité. Or cette convenance du lieu est une chose qui tient à la gloire des saints. Cette gloire ne devant donc jamais varier ni en plus ni en moins, puisque les Saints sont absolument arrivés au terme, il paroît que leurs corps ne devront jamais s'écarter du lieu qui leur aura été déterminé, et que dès lors ils ne pourront se mouvoir.

Mais nous voyons le contraire, d'abord *Isa.*, XL, 31 : « Ils courront, et ne ne prendront aucune peine; ils marcheront, et n'éprouveront pas de fatigue; » puis *Sap.*, III, 7 : « Ils seront comme des étincelles qui courent parmi les roseaux. » Donc il est un mouvement qu'il faut attribuer aux corps glorieux.

(Conclusion. — De même que le corps glorifié du Christ a été visiblement mû, dans son ascension, par exemple; de même les corps des bienheureux se mouvront à leur gré et par leur propre agilité.)

Il faut nécessairement admettre que les corps des saints seront susceptibles d'un mouvement local; car le corps du Christ s'est mû d'une manière évidente quand il est monté aux cieux; et les corps des Saints se mouvront également quand ils sortiront de la terre et s'élèveront vers le ciel empyrée. Mais, même après qu'ils seront entrés dans les cieux, il est probable qu'ils se mouvront encore au gré de leur propre volonté, soit pour glorifier la sagesse divine en manifestant en acte ce qu'elle leur a

---

quòd nullo modo ab eo movebitur. Ergo nec in corpore erit aliquis motus ab animà.

5. Præterea, quantò corpus est nobilius, tantò debetur ei locus nobilior : unde corpus Christi, quod est nobilissimum, habet locum eminentiorem inter cætera loca, ut patet *Hebr.*, VII : « Excelsior cœlis factus; » Glossa : « Loco et dignitate (1). » Et similiter unumquodque corpus gloriosum habebit eadem ratione locum sibi convenientem secundùm mensuram suæ dignitatis. Sed locus conveniens est de pertinentibus ad gloriam. Cùm ergo post resurrectionem gloria sanctorum nunquam varietur, neque in plus, neque in minus (quia tunc erunt omnino in termino), videtur quòd eorum corpora nunquam de loco sibi determinato recedent; et ita non movebuntur.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XL : « Current, et non laborabunt; ambulabunt, et non deficient; » et *Sap.*, III : « Tanquam scintillæ in arundineto discurrent. » Ergo erit aliquis motus corporum gloriosorum.

(Conclusio. — Sicut corpus Christi glorificatum in ascensione motum est, ita et corpora gloriosa movebuntur agilitate sui, ut eis libitum fuerit.)

Respondeo dicendum, quòd corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere, quia et ipsum corpus Christi motum est in ascensione; et similiter corpora sanctorum, quæ de terra resurgent, ad cœlum empyreum ascendent. Sed etiam postquam cœlos conscenderint, verisimile est quòd aliquando movebuntur pro suæ libito voluntatis, ut illud quod habent

(1) Non sic tamen in eum locum Glossa, sed sic tantùm : *Et excelsior cœlis, id est omni cœlesti creaturâ, quia eum omnes angeli adorant.* Illud autem aliud quod hìc ex ea refert

donné en puissance, soit pour contempler la ravissante beauté des diverses créatures, en qui reluit éminemment cette même sagesse (1). Le sens, en effet, n'est en acte que par la présence de l'objet, bien que la sensibilité des corps glorieux soit incomparablement plus vive que notre sensibilité actuelle. Il ne faut pas croire néanmoins que leurs mouvements puissent en rien nuire à leur béatitude, puisque celle-ci consiste dans la vision de Dieu et que cette vision leur est partout présente. C'est ce que saint Grégoire dit des anges, *homil. in Evang.*, XXXIV : « Où qu'ils soient envoyés, ils ne sortent pas de Dieu. »

Je réponds aux arguments : 1° Le mouvement local ne produit aucun changement dans la nature intrinsèque d'une chose, il ne touche qu'à ce qui lui est extrinsèque. Une chose soumise à ce genre de mouvement peut avoir sa perfection intrinsèque, comme il est dit *Physic.*, VIII, 17, bien qu'il y ait en elle une sorte d'imperfection relativement aux divers lieux qu'elle peut occuper ; car lorsqu'elle est réellement dans l'un, elle est simplement en puissance par rapport aux autres, n'ayant pas comme Dieu le privilège de l'ubiquité. Mais une telle défectuosité ou l'absence d'un tel privilège n'a rien de contraire à la perfection de la gloire, pas plus que d'autres défectuosités de même nature, comme, par exemple, d'avoir été créé, d'être sorti du néant. Il faut donc admettre de semblables défauts dans les corps glorieux.

2° Quand on dit qu'un être a besoin d'une chose, cela peut s'entendre

(1) A quoi serviroit d'ailleurs cette propriété, si jamais elle ne devoit être réduite en acte ? Concevroit-on même un corps animé, vivant, uni à une ame immortelle, bienheureuse, parvenue au séjour de la perfection, et qui cependant ne se mouvroit jamais, seroit condamné à une immobilité absolue? Ne pourroit-on pas dire qu'en cela du moins Dieu auroit fait une chose inutile, puisqu'il auroit donné à l'homme une faculté dont l'homme ne feroit jamais usage ? C'est donc un axiome de philosophie, fréquemment invoqué par saint Thomas, qui se trouveroit démenti par une semblable hypothèse. N'oublions pas, enfin, le principe général d'après lequel on reconnoît que les corps glorieux doivent posséder les qualités distinctives énumérées plus haut. Ils seront de la sorte un plus docile instrument de l'ame ; le corps sera plus parfaitement soumis au principe

---

in virtute, actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant ; et ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum, in quibus Dei sapientia eminenter relucebit. Sensus enim non potest esse nisi præsentium, quamvis magis a longinquo possint sentire corpora gloriosa, quàm non gloriosa, ut suprà (qu. 8, art. 4, ad 6). Nec tamen per motum aliquid deperibit eorum beatitudini, quæ consistit in visione Dei, quam ubique præsentem habebunt ; sicut et de angelis dicit Gregorius, quòd « intra Deum currunt quocumque mittantur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd localis motus non variat aliquid eorum quæ sunt intranea rei, sed solùm id quod est extra rem, scilicet locum. Unde illud quod movetur motu locali, est perfectum quantum ad ea quæ sunt intra rem, ut dicitur in VIII. *Physic.* (text. 17 et 37), quamvis habeat imperfectionem respectu loci ; quia dum est in uno loco, est in potentia ad alium locum, quia non potest esse actu in pluribus locis simul ; hoc enim solius Dei est. Hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriæ, sicut nec defectus quòd creatura est ex nihilo. Et ideo manebunt defectus hujusmodi in corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis dicitur

S. Thomas, habet potiùs *ad Hebr.*, I, ubi Filius Dei dicitur *sedens ad dexteram majestatis in excelsis*. Expressè quippe ibi ait quòd *in excelsis*, *id est super omnia loco et dignitate*.

de deux manières, d'une manière absolue ou d'une manière relative. Absolument parlant, un être a besoin d'une chose sans laquelle il ne sauroit conserver son existence ou même sa perfection. Ce n'est pas ainsi que les corps glorieux possèdent la faculté de se mouvoir; la béatitude leur suffiroit sans cela. Relativement, un être a besoin d'une chose sans laquelle il ne pourroit pas atteindre la fin qu'il se propose, ou l'atteindre aussi bien, ou l'atteindre de la même manière. C'est ainsi que la faculté de se mouvoir localement est donnée aux bienheureux; ils ne pourroient pas manifester en eux la puissance motrice, à moins qu'ils ne se meuvent en réalité. Rien n'empêche que des besoins ainsi compris ne se trouvent au sein même de la gloire.

3° Cet argument seroit concluant si un corps glorieux ne pouvoit sans se mouvoir participer à la bonté divine, d'une manière plus parfaite que les corps célestes. Mais cela n'est pas. Si donc les corps glorieux se meuvent, ce n'est pas pour arriver à la pleine participation de la bonté divine, puisqu'ils la possèdent déjà par la gloire, c'est afin de manifester la puissance de l'ame. Les corps célestes, au contraire, ne pourroient en se mouvant manifester d'autre puissance que celle qu'ils ont sur les corps inférieurs, comme étant le principe moteur des diverses modifications qu'ils éprouvent. Ceci ne s'applique nullement à l'état de la gloire; et voilà pourquoi ce raisonnement est sans valeur.

4° Le mouvement local ne diminue en rien la stabilité de l'ame dans son union avec Dieu; car, comme nous l'avons dit, il ne touche qu'à ce qui est extrinsèque.

5° Le rapport qui existe entre le lieu assigné à chaque corps glorieux et la dignité de ce corps, tient à la récompense accidentelle. Mais il ne

immatériel avec lequel il concourra de nouveau à ne former qu'un seul être. Que seroit un instrument doué d'admirables aptitudes, mais à la condition que ces aptitudes n'auroient éternellement aucune application réelle?

---

dupliciter indigere aliquo, scilicet simpliciter et secundùm quid. Simpliciter quidem indiget aliquis illo sine quo non potest conservari in *esse*, vel in sua perfectione. Et sic motus in corporibus gloriosis non erit propter aliquam indigentiam, quia ad hæc omnia sufficiet eis sua beatitudo. Sed secundùm quid indiget aliquis illo sine quo non potest aliquem finem intentum habere, vel non ita benè, vel tali modo. Et sic motus erit in beatis propter indigentiam; non enim poterunt manifestare virtutem motivam in seipsis experimento, nisi moveantur. Hujusmodi enim indigentias nihil prohibet in corporibus gloriosis esse.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procederet, si corpus gloriosum non posset etiam sine motu participare divinam bonitatem, multò perfectiùs quàm corpora cœlestia; quod falsum est. Unde corpora gloriosa non movebuntur ad consequendam perfectam divinæ bonitatis participationem (hanc enim habent per gloriam), sed ad demonstrandam virtutem animæ. Per motum autem corporum cœlestium non posset demonstrari virtus eorum, nisi quam habent in movendo corpora inferiora ad generationem et corruptionem; quod non competit illi statui. Et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quòd localis motus nihil diminuit de stabilitate ab anima stabilita in Deo, cùm non sit secundùm aliquid intrinsecum rei, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd locus congruus unicuique glorioso corpori deputatus secundùm gradum suæ dignitatis, pertinet ad præmium

suit pas de là que cette récompense reçoive un amoindrissement quelconque, bien que le corps se trouve en dehors de ce lieu. Ce n'est pas en tant qu'il renferme actuellement le corps que le lieu concourt à la récompense; il n'ajoute rien à la gloire du corps, c'est lui plutôt qui en reçoit une certaine splendeur. Il fait uniquement partie de la récompense éternelle en ce qu'il est en rapport avec les mérites acquis; et la joie qui en résulte accompagne les saints alors même qu'ils s'éloignent de ce lieu.

ARTICLE III.

Les saints se meuvent-ils d'une manière instantanée?

Il paroît que les saints se meuvent d'une manière instantanée. 1° Saint Augustin dit *De Civit. Dei*, XXII, ult. : « Le corps sera aussitôt partout où l'esprit le voudra. » Or une volition de l'esprit dans le but de se transporter quelque part, est un mouvement instantané. Donc le mouvement d'un corps glorieux l'est aussi.

2° Le Philosophe, *Physic.* IV, 71, établit qu'il n'y a pas de mouvement à traverser le vide, par la raison que ce mouvement seroit instantané, le vide ne pouvant opposer aucune résistance à l'objet mis en mouvement comme le fait un espace occupé. Il n'y auroit plus dès lors aucune proportion entre le mouvement qui s'accompliroit dans le vide et celui qui se fait dans un milieu, puisque la proportion de vélocité entre deux mouvements se fonde en partie sur les diverses résistances qu'opposent les milieux traversés. Or, entre deux mouvements qui s'accomplissent dans un temps déterminé, on peut toujours établir la proportion de vélocité, un temps se trouvant toujours dans une certaine proportion avec un autre temps. Mais, par voie de similitude, un milieu quelconque ne pouvant opposer de résistance à un corps glorieux, pas plus que le vide n'en oppose à un autre corps, puisqu'un corps glorieux passe à travers un

---

accidentale. Non tamen oportet quòd diminuatur aliquid de præmio, quandocumque est extra locum illum; quia locus ille non pertinet ad præmium secundùm quòd actu continet corpus locatum (cùm nihil influat in corpus gloriosum, sed magis recipiat splendorem ab eo), sed secundùm quòd est debitus pro meritis: unde gaudium de tali loco manet etiam ei qui est extra locum suum.

ARTICULUS III.

Utrùm sancti moveantur in instanti.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd sancti moveantur in instanti. Augustinus enim, lib. XXII. *De Civit. Dei* (cap. ult.), dicit quòd « ubicumque voluerit spiritus, ibi erit et corpus. » Sed motus voluntatis, secundùm quem spiritus vult alicubi esse, est in instanti. Ergo et motus corporis erit in instanti.

2. Præterea, Philosophus in IV. *Physic.* (text. 71), probat quòd non fit motus per vacuum, quia oporteret aliquid moveri in instanti, quia vacuum non resistit aliquo modo mobili, resistit autem plenum; et sic nulla proportio in velocitate esset motûs qui fit in vacuo, ad motum qui fit in pleno, cùm proportio motuum in velocitate sit secundùm proportionem resistentiæ quæ est in medio. Omnium autem duorum motuum qui fiunt in tempore, oportet esse proportionales velocitates, quia omne tempus omni tempori proportionale est. Sed similiter, nullum spatium plenum potest resistere corpori glorioso, quod potest esse cum alio corpore in

autre et occupe le même lieu, n'importe la manière dont cela se produit, il s'ensuit que, si les corps des saints se meuvent, ils se meuvent instantanément.

3° La puissance d'une ame glorifiée surpasse d'une manière en quelque sorte incomparable la puissance d'une ame non glorifiée. Or celle-ci meut le corps dans un espace de temps. Donc celle-là le meut d'une manière instantanée.

4° Un être qui parcourt avec la même promptitude une petite ou une grande distance, se meut d'une manière instantanée. Or tel est le mouvement des corps glorieux; car, quelle que soit la distance qu'ils aient à parcourir, ils la parcourent dans un temps imperceptible. De là cette parole de saint Augustin : « Un corps glorieux franchit avec la même célérité des intervalles inégaux, comme le fait un rayon du soleil. » Donc un tel corps se meut instantanément.

5° Tout mouvement s'accomplit, ou dans un espace de temps, ou d'une manière instantanée (1). Or les corps des saints après la résurrection ne se mouvront plus dans le temps; car alors « le temps ne sera plus, » *Apoc.*, I. Donc leurs mouvements seront des mouvements instantanés.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Dans tout mouvement local la même division doit tomber sur l'espace, le mouvement lui-même et le temps, comme il est catégoriquement démontré *Physic.*, VI. Or l'espace parcouru par un corps glorieux est assurément divisible. Donc le mouvement et le temps le sont aussi. Mais ce qui est instantané n'est pas divisible. Donc le mouvement des corps glorieux ne sera pas instantané.

(1) Le dilemme posé dans cette majeure, détermine le sens qu'il faut attacher au mot *instantané*, par lequel nous traduisons l'expression latine *in instanti*, employée par l'auteur. C'est là dessus que porte la question traitée dans cet article. Si l'on saisissoit mal ou vaguement ce sens, on seroit dans l'impossibilité de rien comprendre à la thèse elle-même. Dans la pensée du continuateur de saint Thomas, il y a deux mouvements, du moins aux yeux de la raison : le mouvement qui exige pour s'accomplir un certain laps de temps; et celui qui s'accompliroit sans qu'un temps quelconque lui fût nécessaire. Cela posé, la démonstration a pour but d'établir que le mouvement des corps glorieux est nécessairement du premier genre ; et cela,

---

eodem loco, quocumque modo fiat, sicut nec vacuum alteri corpori. Ergo, si movetur, in instanti movebitur.

3. Præterea, virtus animæ glorificatæ quasi improportionaliter excedit virtutem animæ non glorificatæ. Sed anima non glorificata movet corpus in tempore. Ergo anima glorificata movet corpus in instanti.

4. Præterea, omne quod movetur æqualiter citò ad propinquum et distans, movetur in instanti. Sed motus corporis gloriosi est talis; quia, ad quantumcumque distans spatium moveatur, in tempore imperceptibili movetur. Unde Augustinus dicit in *Quæstion. de resurrectione,* quòd « corpus gloriosum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius solis. » Ergo corpus gloriosum movetur in instanti.

5. Præterea, omne quod movetur, vel movetur in tempore, vel in instanti. Sed corpus gloriosum post resurrectionem non movebitur in tempore; quia tunc « tempus non erit, » ut dicitur *Apoc.*, X. Ergo motus ille erit in instanti.

Sed contra : in motu locali spatium et motus et tempus simul dividuntur, ut demonstrativè probatur in VI. *Physic.* Sed spatium quod transit corpus gloriosum per suum motum, est divisibile. Ergo et motus divisibilis est, et tempus divisibile. Instans autem non dividitur. Ergo et motus ille non erit in instanti.

Une chose ne sauroit être en même temps tout entière dans un lieu et en partie dans un autre, puisqu'il s'ensuivroit qu'une même chose se trouveroit en deux endroits à la fois; ce qui répugne. Or tout objet mis en mouvement est en partie dans le point de départ et en partie dans le terme où il tend, *Physic.*, VI; tandis que ce qui a été mû est tout entier au terme d'arrivée. Il ne se peut donc pas qu'un même mouvement se continue en même temps et soit terminé. C'est là néanmoins ce qu'on peut dire d'un mouvement instantané. Donc tel ne sauroit être celui des corps glorieux.

(Conclusion. — Les corps glorieux conservant leur nature de corps et devant par là même occuper un lieu déterminé, se meuvent nécessairement dans le temps; tout ce que la puissance de l'ame glorifiée peut faire, c'est que ce temps soit imperceptible, à force d'être court.)

Cette question a donné lieu à bien des opinions diverses. Les uns ont prétendu qu'un corps glorieux va d'un endroit à un autre sans traverser le milieu qui les sépare, tout comme notre volonté et notre pensée peuvent le faire. Ils concluent de là que les corps glorieux se meuvent instantanément, comme la volonté elle-même. Mais cela ne sauroit être admis, par la raison qu'un corps, même dans l'état de gloire, ne sauroit s'élever à la dignité de la nature spirituelle, pas plus qu'il ne peut cesser d'être corps. Quand nous disons donc que notre volonté ou notre pensée vont d'un point à un autre, ce n'est pas qu'elles s'y transportent par leur essence même, puisque cette essence ne peut être renfermée dans aucun lieu; c'est uniquement par l'intention que l'ame va ainsi d'un lieu à un autre, et le mouvement ne peut lui être attribué que dans ce sens.

D'autres reconnoissent qu'un corps glorieux doit nécessairement et

pour la raison que ces corps ne dépouilleront pas leur nature constitutive, bien qu'ils soient rendus spirituels, comme s'exprime l'Apôtre; ce qui veut dire uniquement, semblables à la nature spirituelle.

Præterea, non potest esse aliquid simul totum in uno loco et partim in alio, quia sequeretur quòd altera pars esset in duobus locis simul, quod esse non potest. Sed omne quod movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem*, ut ostensum est in VI. *Physic.*; omne autem quod motum est, totum est in termino *ad quem* est motus. Non ergo potest esse quòd simul moveatur et motum sit. Sed omne quod movetur in instanti, simul movetur et motum est. Ergo motus localis corporis gloriosi non poterit esse in instanti.

(Conclusio. — Corpora gloriosa cùm maneant in natura corporis, ideoque determinatum situm habeant, in tempore moventur; et virtus animæ glorificatæ tantummodò efficere potest ut in tempore, sed propter brevitatem imperceptibili, moveatur.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quòd corpus gloriosum transit de uno loco in alium, sine hoc quòd pertranseat medium; sicut et voluntas de uno loco transfertur ad alium sine hoc quòd pertranseat medium. Et propter hoc potest corporis gloriosi motus esse in instanti, sicut etiam voluntatis. Sed hoc non potest stare, quia corpus gloriosum nunquam perveniet ad nobilitatem naturæ spiritualis, sicut nunquam desinet esse corpus. Et præterea voluntas, cùm dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur essentialiter de loco in locum, quia neutro locorum illorum essentialiter continetur; sed dirigitur in unum locum, postquam fuerat directa per intentionem ad alium; et pro tanto dicitur moveri de loco ad locum.

Et ideo alii dicunt quòd corpus gloriosum

d'après les conditions inhérentes à la nature corporelle, traverser le milieu qui sépare les deux points opposés de son mouvement, et que par là il ne peut se mouvoir que dans le temps. Mais ils veulent qu'en vertu de son état de gloire, qui lui communique une puissance comme infiniment supérieure à celle de la nature, il ait la faculté de se transporter d'un point à un autre sans franchir le milieu, et que de la sorte il se meuve instantanément. Mais cela implique contradiction, il est impossible qu'il en soit ainsi. Voici comment on peut le démontrer : Supposons un corps qui se meuve de A en B, représentons ce corps par Z. Il est évident que tant que Z demeure tout entier en A, il est sans mouvement; et de même quand il est tout entier en B, parce qu'alors le mouvement est terminé. Quand il se meut donc, il faut qu'il ne soit ni tout entier en A ni tout entier en B. Ou il n'est nulle part, ou bien il est alors partie en A et partie en B, à moins qu'il ne soit sur un point intermédiaire, le point C par exemple; et ce dernier point étant donné, il pourroit encore être, ou bien partie en A et partie en C, ou bien partie en C et partie en B. Ce qu'on ne peut pas dire, c'est qu'il ne soit nulle part, puisqu'il faudroit dans ce cas admettre une quantité mesurable qui n'occupe aucun espace, c'est-à-dire une impossibilité. On ne peut pas davantage admettre que ce corps soit partie en A et partie en B, sans occuper d'une certaine façon l'espace, intermédiaire; car, comme nous supposons que B est un point distant de A, ces deux points étant dès lors séparés par un intervalle, en supposant que le corps Z n'occupe pas cet intervalle, il faudroit que la partie de ce corps qui est en B se trouvât séparée de celle qui est en A. Il reste donc que ce corps doit être tout entier en C, ou bien partie en C et partie sur un autre point intermédiaire de C en A, le point D par exemple; et le raisonnement pourroit ainsi se poursuivre indéfiniment. Z ne sauroit donc parvenir de A en B sans parcourir tous les points intermédiaires. Pour échapper à cette conséquence, il faudroit dire qu'il parvient de A en B sans jamais se mouvoir; ce qui implique une contradiction manifeste,

---

habet de proprietate naturæ suæ, qua corpus est, quòd pertranseat medium, et ita quòd moveatur in tempore; sed virtute gloriæ, qua habet infinitatem quamdam supra virtutem naturæ, habet quòd possit non pertransire medium, et sic in instanti moveri. Sed hoc non potest esse, quia implicat in se contradictionem. Quod sic patet : sit aliquod corpus quod moveatur de A in B, et corpus motum sit Z; constat quòd Z quamdiu est totum in A, non movetur; similiter nec quando est totum in B, quia tunc motum est. Ergo, si aliquando movetur, oportet quòd neque sit totum in A, neque totum in B. Ergo quando movetur, vel nusquam est, vel est partim in A et partim in B, vel totum in alio loco medio, putà in C, vel partim in A et C, vel partim in C et B. Sed non potest poni quòd nusquam sit, quia sic esset aliqua quantitas dimensiva, non habens situm, quod est impossibile. Neque potest poni quòd sit partim in A et partim in B, et non sit in medio, aliquo modo, quia cùm B sit locus distans ab A, sequeretur (medio interjacente) quòd pars Z quæ est in B, non esset continua parti quæ est in A. Ergo restat quòd vel sit totum in C, vel partim in eo, partim in alio loco, quod ponetur medium inter C et A, putà D, et sic de aliis. Ergo oportet quòd Z non perveniat de A in B, nisi priùs sit in omnibus mediis, nisi dicatur quòd pervenit de A in B, et nunquam movetur; quod imp...

puisque le mouvement local n'est précisément antre chose que le passage d'un lieu à un autre. Le même raisonnement s'applique à tout changement qui a deux termes opposés dont chacun est une chose positive. Mais il n'en est plus ainsi des changements dont un terme seulement est positif, l'autre n'étant qu'une simple privation ; car entre l'affirmation et la négation ou la privation il n'y a pas une distance déterminée ; si bien que la négation, ou mieux la chose négative par rapport à telle affirmation donnée, peut se trouver plus ou moins éloignée de cette affirmation, et réciproquement, ce qui dépend de certaines causes qui peuvent influer sur la transition d'une chose à l'autre. Ainsi, quand ce qui se meut étoit avant de se mouvoir une chose entièrement négative, le changement s'accomplit dans le sens de l'affirmation, et encore ici la réciproque est vraie. Dans ce cas on peut évidemment distinguer entre le changement qui s'opère et le changement opéré, comme le démontre Aristote *Physic.*, VI, 40. Mais on ne sauroit dire cela du mouvement des anges ; le mouvement local n'est même appliqué à ces esprits purs que par une sorte d'analogie. Il résulte de tout cela qu'un corps ne peut en aucune façon aller d'un lieu à un autre sans passer par tous les points intermédiaires.

D'autres accordent cela ; mais ils soutiennent que les corps glorieux se meuvent néanmoins d'une manière instantanée. Dans cette opinion, un corps glorieux occuperoit simultanément deux lieux différents, ou même un plus grand nombre, c'est-à-dire les deux termes opposés et tous les points intermédiaires ; et c'est là ce qui ne sauroit être. A cela ils répondent que l'instant est le même en réalité, mais qu'il diffère aux yeux de la raison, ou par une abstraction de l'esprit, comme on peut le dire d'un

---

cat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis. Et eadem ratio est de qualibet mutatione quæ habet duos contrarios terminos, quorum utrumque est aliquid positivè. Secus autem est de illis mutationibus quæ habent unum terminum tantùm positivum, et puram privationem; quia inter affirmationem et negationem seu privationem, non est aliqua determinata distantia. Unde quod est in negatione, potest esse propinquius vel remotius ab affirmatione, et è converso, ratione alicujus quod causat alterum eorum, vel disponit ad ea. Et sic dum id quod movetur est totum sub negatione, mutatur in affirmationem, et è contrario. Unde etiam in eis *mutari* præcedit *mutatum esse*, ut probatur in VI. *Physic.* (1). Nec est simile de motu angeli, quia esse in loco æquivocè dicitur de corpore et de angelo. Et sic patet quòd nullo modo potest esse quòd aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium, nisi transeat omnia media.

Et ideo alii hoc concedunt ; sed tamen dicunt quòd corpus gloriosum movetur in instanti. Sed ex hoc sequitur quòd corpus gloriosum in eodem instanti sit in duobus locis simul vel pluribus, scilicet in termino ultimo, et in omnibus mediis locis ; quod non potest esse. Sed ad hoc dicunt quòd quamvis sit idem instans secundùm rem, tamen differt ratione, sicut punctus ad quem terminantur diversæ lineæ.

(1) Sic enim, lib. VI, text. 40 ac deinceps : *Quod mutatur, discedit ab eo ex quo mutatur, et relinquit illud ; et aut idem est mutari et relinquere, aut relinquere sequitur mutari, reliquisse verò mutatum esse, etc.* Unde concludit, text. 58, quòd *mutari prius est quàm mutatum esse.* Quia id porrò quod mutatur, τὸ μεταβαλλον Philosophus appellat, nec habemus participium præsens verbi *mutor*, ideo quædam exemplaria *Sententiarum* legunt, *mutans prius esse mutato ;* sed explicandum, pro eo quod mutatur et opponitur ei quod jam reipsa mutatum est (μεταβεβληκὸς), non pro eo quod mutat, etc.

point où viennent aboutir plusieurs lignes. Mais une telle raison est insuffisante. L'instant, en effet, distingue et mesure la durée d'une chose réellement existante, et ne porte pas sur une simple abstraction. Peu importe donc les divers rapports sous lesquels l'instant sera considéré. De telles abstractions ne feront pas que le même instant puisse mesurer des choses qui n'existent pas simultanément ou dans un temps identique. On a beau considérer un point sous différents rapports, on ne fera pas que sous le même point local se trouvent placées des choses qui occupent des situations diverses.

Plusieurs disent donc avec plus de probabilité, que les corps glorieux se meuvent réellement dans le temps, mais dans un temps imperceptible tant il est court (1); et ils ajoutent qu'un corps glorieux peut parcourir le même espace en moins de temps qu'un autre corps de même nature, par la raison que le temps, pour si petit qu'on le suppose, est divisible à l'infini, comme toute autre quantité.

Je réponds aux arguments : 1° « Quand il manque très peu de chose, c'est comme si rien ne manquoit, » *Physic.*, II, 56. Nous disons, par exemple, *je fais telle chose à l'instant*, pour donner à entendre que nous allons la faire dans un temps très-court. C'est ainsi qu'il faut interpréter la parole de saint Augustin : « Partout où sera la volonté, le corps y sera aussi. » On pourroit encore dire qu'il n'y aura jamais dans les bienheureux une volonté désordonnée, et que de la sorte ils ne voudront jamais que leur

(1) Evidemment c'est ici le sentiment adopté par l'auteur. Il nous paroît le seul admissible, et l'esprit s'y rattache spontanément, par l'instinct même de la droite raison et sans recourir à cette série de raisonnements abstraits par lesquels on démontre ici que toute autre opinion seroit insoutenable et contradictoire. Au fond c'est la doctrine enseignée par tous les théologiens; c'est la manière dont ils entendent l'agilité des corps glorieux. La propriété dont il s'agit, une fois admise en principe, la plupart ne supposent pas, ou ne paroissent pas supposer qu'on puisse l'entendre d'une autre manière. Dans des questions aussi ardues et tellement placées en dehors des impressions et des pensées de la vie présente, ils sont loin d'aspirer à ce degré de précision vers lequel ont constamment tendu les aspirations et les efforts de l'Ecole thomistique. Ils semblent plutôt guidés par cette pensée de saint Augustin : « Quels devront être les mouvements de ces corps glorieux ? C'est ce que je n'oserois dire, parce que je ne saurois l'imaginer. Il nous suffit de savoir que leur mouvement, aussi bien que leur repos et leur nature, sera tel que l'exige l'ordre le plus parfait, puisque rien de désordonné ne peut se concevoir dans la patrie céleste. »

Sed hoc non sufficit, quia instans mensurat hoc quod est in instanti secundùm rem, non secundùm quod consideratur. Unde diversa consideratio instantis non facit quòd instans possit mensurare illa quæ non sunt simul tempore; sicut nec diversa consideratio puncti potest facere quòd sub uno puncto loci contineantur quæ sunt distantia situ.

Et ideo alii probabiliùs dicunt quòd corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem, et tamen quòd unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium pertransire quàm aliud, quia tempus quantumcumque parvum accipiatur, est in infinitum divisibile.

Ad primum ergo dicendum, quòd « illud quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, » ut dicitur in II. *Physic.* (text. 56). Et ideo dicimus, *statim facio*, quod post modicum tempus fiet. Et per hunc modum loquitur Augustinus, quòd « ubicumque erit voluntas, ibi erit statim corpus. » Vel dicendum quòd voluntas nunquam erit inordinata in beatis. Unde nunquam volent corpus suum esse alicubi in aliquo

corps soit à tel instant dans un point où il ne sauroit être. Cela posé, on peut aisément concevoir et admettre que le corps se trouve, à tel instant donné, dans le lieu qui aura été déterminé par la volonté.

2° Quelques-uns se sont élevés contre la proposition du Philosophe, ainsi que le Commentateur lui-même l'a fait remarquer. D'après eux, il n'est pas nécessaire que la proportion d'un mouvement total à un autre mouvement total soit la même que celle qui existe entre la résistance des milieux; avec cette résistance des milieux à traverser, il faut combiner le retard qui peut en résulter pour chaque genre de mouvement. Chaque mouvement, en effet, a plus de vitesse ou de lenteur selon que le moteur triomphe plus ou moins facilement du mobile (1), abstraction faite de toute résistance opposée par le milieu. C'est ce que l'on voit clairement dans le mouvement des corps célestes; rien, que nous sachions, ne s'oppose à leur marche; et toutefois ils ne se meuvent pas d'une manière instantanée, ils se meuvent dans un temps déterminé d'après la puissance du moteur sur le mobile. Il est dès lors évident qu'en supposant qu'un corps se meuve dans le vide, il ne s'ensuit pas qu'il se meuve d'une manière instantanée; seulement, dans ce cas, on ne doit rien ajouter à la durée du temps que le mouvement exige d'après le rapport entre la puissance du moteur et la force du mobile, vu qu'il n'existe ici aucune cause de retard.

Cette réponse, comme s'en explique le Commentateur au même endroit,

(1) Il faut distinguer avec grand soin, avec une parfaite précision, le moteur du mobile, la cause et le sujet du mouvement, si l'on veut suivre jusqu'au bout la discussion longuement développée dans cette réponse. L'idée du mobile, ou de l'objet à mouvoir, étant une fois bien établie, la pensée d'Aristote, thème de cette discussion, n'est plus aussi difficile à saisir. La voici en substance : Les corps étant par eux-mêmes, n'importe l'état où l'esprit les considère, incapables de se mouvoir, on comprend sans peine qu'ils opposent une sorte de résistance à l'action du moteur; on les conçoit dès-lors comme un premier obstacle au mouvement qu'on veut leur imprimer; et cet obstacle, on ne peut en aucune façon le confondre avec celui qui résulte

---

instanti, in quo non possit ibi esse. Et sic quodcumque instans voluntas determinabit, in eo corpus erit in illo loco quem voluntas determinavit.

Ad secundum dicendum, quòd quidam contradixerunt illi propositioni quam Philosophus inducit in parte illa (ut Commentator ibidem dicit), dicentes quòd non oportet esse proportionem totius motûs ad totum motum, secundùm proportionem resistentis medii ad aliud medium resistens; sed oportet quòd secundùm proportionem mediorum per quæ transitur, attendatur proportio retardationum quæ accidunt in motibus ex resistentia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis et tarditatis ex victoria moventis supra mobile, etiamsi nihil resistat ex parte medii : sicut patet in corporibus cœlestibus, in quibus non invenitur aliquid quod obstet motui ipsorum; et tamen non moventur in instanti (1), sed in tempore determinato secundùm proportionem potentiæ moventis ad mobile. Et ita patet quòd etiamsi ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quòd moveatur in instanti, sed quòd nihil addatur tempori quod debetur motui ex proportione prædicta moventis ad mobile, quia motus non retardatur.

Sed hæc responsio (ut Commentator ibidem

(1) Id est, non majori tempore moveatur quàm ferat vel requirat hæc proportio, cùm ex parte medii non sit aliquid quod retardet vel impediat ne mobile sequatur actum impulsumque moventis, juxta proportionem potentiæ quam super ipsum habet movens.

provient d'une erreur de l'imagination. On s'imagine, en effet, que le ralentissement du mouvement par la résistance du milieu, est une sorte de mouvement qui s'ajoute au mouvement naturel, à ce mouvement dont la quantité est déterminée par le rapport entre le moteur et le mobile, absolument comme une ligne s'ajoute à une autre ligne. Et comme dans les lignes la proportion de la ligne totale résultant de cette addition n'est plus celle des deux lignes ajoutées, on veut aussi qu'il n'y ait plus la même proportion entre le mouvement total et celui qui résulte des ralentissements causés par la résistance du milieu. Et c'est là ce que nous avons appelé une erreur de l'imagination; car chaque partie du mouvement possède la même vitesse que le mouvement total; tandis que chaque partie de la ligne n'a pas évidemment la même quantité que la ligne tout entière. Ainsi donc la lenteur ou la vitesse qui viennent s'ajouter au mouvement, réagissent sur chacune de ses parties; ce qui ne sauroit avoir lieu quand il s'agit des lignes. Il ne faut pas dire, par conséquent, que le ralentissement apporté à un mouvement fasse partie de ce mouvement même, comme une ligne ajoutée à une autre fait partie de celle-ci.

Pour bien comprendre donc la démonstration du Philosophe, continue toujours le Commentateur, il faut savoir que le tout doit être pris ici dans son ensemble ou dans son unité, c'est-à-dire qu'il faut y comprendre la résistance du mobile à la puissance du moteur, plus la résistance du milieu à travers lequel le mouvement s'accomplit, et enfin une résistance quelconque. La quantité du mouvement total est alors calculée d'après la grandeur de la puissance motrice combinée avec la résistance du mobile, quelle qu'elle soit, intrinsèque ou extrinsèque. Au fond il ne se peut pas que le mobile ne résiste d'une certaine façon au moteur, puisque ce sont

du milieu à traverser. Voilà donc le mouvement comme ralenti, et devenant par la même mesurable, indépendamment de la résistance du milieu. Par conséquent, les corps des saints, bien qu'affranchis de cette seconde résistance, demeurent toujours soumis à la première; et leur mouvement ne sauroit plus être rigoureusement instantané.

---

dicit) procedit ex falsa imaginatione qua quis imaginatur quòd tarditas quæ causatur ex resistentia medii, sit aliqua pars motûs addita motui naturali, qui habet quantitatem secundùm proportionem moventis ad mobile, sicut una linea additur lineæ; ratione cujus accidit in lineis quòd non remaneat eadem proportio totius ad totam lineam, quæ erat linearum additarum ad invicem, ut sic etiam non sit eadem proportio totius motûs ad totum motum sensibilem, quæ est retardationum contingentium ex resistentia medii. Quæ quidem imaginatio falsa est, quia quælibet pars motûs habet tantum de velocitate, quantum totus motus; non autem quælibet pars lineæ habet tantum de quantitate dimensiva, quantum habet tota linea. Unde tarditas vel velocitas addita motui, redundat in quamlibet partem ejus, quod de lineis non contingit. Et sic tarditas addita motui non facit aliam partem motûs, sicut in lineis accidebat quòd *additum* est pars totius lineæ.

Et ideo ad intelligendam probationem Philosophi, ut Commentator ibidem exponit, sciendum est quòd oportet accipere totum pro uno, scilicet resistentiam mobilis ad virtutem moventem, et resistentiam medii per quod est motus, et cujuscumque alterius resistentis; ita quòd accipiatur quantitas tarditatis totius motûs secundùm proportionem virtutis moventis ad mobile resistens, quocumque modo, vel ex se, vel ex alio extrinseco. Oportet enim semper quòd mobile resistat aliquo modo moventi, cùm

là deux contraires, le principe actif et le principe matériel. Parfois c'est de soi que le mobile résiste au moteur, soit qu'il possède une vertu qui le porte vers un mouvement contraire, ce qui a lieu dans les mouvements violents ou contre nature, soit qu'il occupe une place opposée à celle où tend le moteur, et ce dernier genre de résistance se trouve même dans les corps célestes par rapport à leurs moteurs respectifs. Parfois c'est en vertu d'une cause étrangère, et non de soi, que le mobile résiste à la puissance du moteur, comme on le voit dans le mouvement naturel des corps graves et des corps légers, ces corps étant portés vers ce mouvement en vertu de leur propre forme. Et voici pourquoi : la forme est l'impression donnée par l'être générateur, lequel est aussi le principe du mouvement des corps graves ou légers. Or, du côté de la matière, il n'existe aucune résistance, ni celle qui proviendroit d'une vertu poussant vers un mouvement contraire, ni celle qui auroit pour cause l'opposition des lieux, la matière n'ayant un lieu déterminé qu'autant qu'elle revêt certaines dimensions ou qu'elle est perfectionnée par sa forme naturelle. Il suit de là qu'il ne peut y avoir de résistance que de la part du milieu ; et cette résistance est inhérente à la nature même du mouvement dont il s'agit. Il est des cas néanmoins ou la résistance provient et du mobile et du milieu, c'est ce qu'on voit dans les animaux. Mais quand la résistance dans le mouvement ne vient que de la part du mobile, comme cela a lieu dans les corps célestes, la rapidité du mouvement se calcule alors sur le rapport du moteur au mobile. Et dans ce cas le raisonnement du Philosophe n'a pas son application ; car, alors même qu'il n'y auroit pas de milieu, le mouvement s'accompliroit encore dans le temps. Quand il s'agit des mouvements dans lesquels il n'y a de résistance que celle du milieu, le temps se mesure d'après cette même résistance. Dans ce cas, si l'on fait disparoître le milieu, il est évident qu'il ne restera plus aucune sorte d'obstacle. Et de la sorte, ou bien le mouvement sera instantané, ou bien

---

movens et motum, agens et patiens, in quantum hujusmodi, sint contraria. Quandoque autem invenitur resistere mobile moventi ex seipso, vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium motum, sicut patet in motibus violentis; vel saltem quia habet locum contrarium loco qui est in intentione moventis, cujusmodi resistentia invenitur etiam corporum cœlestium ad suos motores. Quandoque autem mobile resistit virtuti moventis ex alio tantùm, et non ex seipso, sicut patet in motu naturali gravium et levium, quia per ipsam formam eorum inclinantur ad motum talem. Est enim forma impressio generantis, quod est motor per se gravium et levium. Ex parte autem materiæ non invenitur aliqua resistentia, neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque contrarii loci, quia locus non debetur materiæ nisi secundùm quòd sub dimensionibus consistens perficitur formâ naturali : unde non potest esse resistentia nisi ex parte medii ; quæ quidem resistentia est motui eorum connaturalis. Quandoque autem est resistentia ex utroque, sicut patet in motibus animalium. Quando ergo in motu non est resistentia nisi ex parte mobilis, sicut accidit in corporibus cœlestibus, tunc tempus motûs mensuratur secundùm proportionem motoris ad mobile. Et in talibus non procedit ratio Philosophi, quia, remoto omni medio, adhuc manet motus eorum in tempore. Sed in illis motibus in quibus est resistentia ex parte medii tantùm, accipitur mensura temporis secundùm impedimentum quod est ex medio solùm : unde, si subtrahatur omnino medium,

il s'accomplira dans le vide dans le même temps qu'à travers un milieu En admettant, en effet, que le mouvement exige un certain temps, bien qu'il s'accomplisse dans le vide, ce temps pourra s'apprécier d'après son rapport avec celui qui mesureroit un mouvement à travers un milieu. Il est toujours possible d'imaginer un corps qui soit proportionnellement plus subtil que le milieu d'abord supposé; et si l'on en remplit un espace égal, le mouvement qui s'accomplira à travers ce milieu aura lieu dans un temps aussi court qu'il avoit d'abord lieu dans le vide; car plus on ajoute à la subtilité du milieu, plus on retranche de la longueur du temps, par la raison que le milieu résiste d'autant moins qu'il est plus rare. Mais dans les mouvements où la résistance provient à la fois du mobile et du milieu, le temps se calcule d'après cette double résistance. Par conséquent, en supposant même que le milieu disparoisse ou n'oppose aucune résistance, il ne s'ensuit pas que le mouvement soit instantané; seulement il faut alors mesurer le temps d'après la seule résistance du mobile. Et dans ce cas, peu importe que le mouvement s'accomplisse dans le vide ou à travers un milieu, pourvu qu'on imagine ce milieu comme extrêmement subtil; car plus est grande la subtilité qu'on assigne au milieu, moins il fera obstacle à la rapidité du mouvement. On pourra donc supposer un milieu tellement subtil que sa résistance soit inférieure à celle du mobile; de telle sorte qu'elle ne contribue pas à la lenteur du mouvement. Bien donc que les corps glorieux ne trouvent pas de résistance dans le milieu qu'ils parcourent, puisqu'ils peuvent occuper la même place qu'un autre corps, il ne s'ensuit pas néanmoins que leur mouvement soit instantané; car un mobile corporel oppose par lui-même, comme occupant un espace déterminé, une résistance à la puissance motrice, ainsi que nous l'avons déjà dit des corps célestes.

---

nullum impedimentum remanebit. Et sic, vel movebitur in instanti, vel æquali tempore movebitur secundùm vacuum spatium et plenum; quia, dato quòd moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione se habebit ad tempus in quo movetur per plenum. Possibile est autem imaginari aliud corpus in eadem proportione subtilius corpore quo spatium plenum erat; quo si aliud spatium æquale impleatur, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum sicut primò per vacuum, quia quantum additur ad subtilitatem medii, tantum subtrahitur de quantitate temporis, et quantò est magis subtile, minùs resistit. Sed in aliis motibus in quibus est resistentia ex ipso mobili et ex medio, quantitas temporis est accipienda secundùm proportionem moventis potentiæ ad resistentiam mobilis et medii simul. Unde, dato quòd totaliter medium subtrahatur vel non impediat, non sequitur quòd motus sit in instanti, sed quòd tempus motûs mensuratur tantùm ex resistentia mobilis. Neque erit inconveniens si per idem tempus movetur per vacuum et per plenum, aliquo subtilissimo corpore imaginato, quia determinata subtilitas medii quantò est major, tantò nata est facere tarditatem minorem in motu. Unde potest imaginari tanta subtilitas quòd erit nata facere minorem tarditatem quàm sit illa tarditas quam facit resistentia mobilis; et sic resistentia medii nullam tarditatem adjiciet ad motum. Patet ergo quòd, quamvis medium non resistat corporibus gloriosis, secundùm hoc quòd possunt esse cum alio corpore in eodem loco, nihilominus motus eorum non erit in instanti, quia ipsum corpus mobile resistet virtuti moventi ex hoc ipso quòd habet determinatum situm, sicut de corporibus cœlestibus dictum est.

3° Quoique la puissance d'une ame glorifiée surpasse incomparablement celle d'une ame non glorifiée, on ne peut pas dire néanmoins qu'elle la surpasse à l'infini, l'une et l'autre étant des puissances nécessairement finies. Il ne suit donc pas de là que l'ame glorifiée puisse mouvoir le corps d'une manière instantanée. Et alors même qu'elle auroit une puissance simplement infinie ou illimitée, il ne s'ensuivroit pas qu'elle pût produire un mouvement instantané, à moins qu'elle n'absorbât en quelque sorte la résistance qui provient du mobile. On peut concevoir que la résistance opposée par le mobile à l'action du moteur et provenant de la propension du mobile vers un mouvement contraire, puisse être totalement absorbée par un moteur doué d'une puissance infinie; mais il ne sauroit en être de même de la résistance qui provient du lieu que le mobile occupe, différent de celui vers lequel tend le moteur; il faudroit pour cela que le mobile fût dépouillé de son être même, en tant qu'il occupe une telle position. Le blanc, par exemple, résiste au noir en vertu de sa blancheur même, et d'autant plus dès lors que sa blancheur est plus absolue, c'est-à-dire plus éloignée de la couleur opposée; de même un corps oppose une résistance au lieu qu'on veut lui faire occuper, par la raison toute seule qu'il occupe un lieu différent, et cette résistance est d'autant plus forte que la distance est plus grande. Or un corps doit nécessairement exister dans un espace ou un lieu, on ne sauroit le concevoir sans cela, c'est une chose inhérente à sa nature de corps, et il faudroit le dépouiller de cette nature pour le concevoir autrement. Un corps, tant qu'il demeure tel, ne peut donc en aucune façon être mû d'une manière instantanée, pour grande que soit la puissance du moteur. Mais un corps glorieux conserve toujours sa nature de corps. Donc il ne pourra jamais être mû instantanément (1).

(1) Telle est, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, la conclusion générale de cette longue thèse, la substance même de la doctrine qui s'y trouve démontrée. Sauf la différence de l'expression, et si nous mettons de côté l'appareil scientifique, c'est au fond l'enseignement formulé par les Pères de l'Eglise. Ecoutons saint Jérôme en particulier : « De même que l'es-

---

Ad tertium dicendum, quòd quamvis virtus animæ glorificatæ excedat inæstimabiliter virtutem animæ non glorificatæ, non tamen excedit in infinitum, quia utraque virtus est finita: unde non sequitur quòd moveat in instanti. Si tamen esset simpliciter infinitæ virtutis, non sequeretur quòd moveret in instanti, nisi superaretur toaliter resistentia quæ est ex parte mobilis. Quamvis autem resistentia qua mobile resistit moventi per contrarietatem quam habet ad talem motum ratione inclinationis ad contrarium motum, possit à movente infinitæ virtutis totaliter superari, tamen resistentia quam facit ex contrarietate quam habet ad locum quem intendit motor per motum, non potest totaliter superari, nisi auferatur ab eo *esse in tali vel tali situ*. Sicut enim album resistit nigro ratione albedinis, et tantò magis quantò albedo magis distat à nigredine, ita corpus resistit alicui loco per hoc quòd habet locum oppositum, et tantò est major resistentia quantò est distantia major. Non autem potest à corpore removeri quòd sit in aliquo loco vel situ, nisi auferatur ei sua corporeitas, per quam debetur ei locus vel situs. Unde quamdiu manet in natura corporis, nullo modo potest moveri in instanti, quantacumque sit virtus movens. Corpus autem gloriosum nunquam suam corporeitatem amittet. Unde nunquam in instanti moveri poterit.

4° Cette rapidité égale dont parle saint Augustin, veut dire seulement ici que la différence est imperceptible, comme l'est également le temps des deux mouvements comparés.

5° Sans doute après la résurrection il n'y aura plus ce temps qui est mesuré par le mouvement du ciel (1); mais il n'en résulte pas qu'on ne puisse plus distinguer les phases successives de chaque mouvement.

QUESTION LXXXV.

De la clarté des corps des bienheureux.

Après avoir parlé de l'agilité de ces corps, il ne nous reste plus qu'à parler de leur clarté. Là-dessus on demande trois choses : 1° 1° La clarté est-elle une chose inhérente aux corps glorieux? 2° Cette clarté pourra-t-elle être vue par l'œil de celui qui ne sera pas dans l'état de la gloire? 3° Un corps glorieux sera-t-il nécessairement vu par un corps non glorieux?

prit, quand il est tombé sous l'esclavage de la chair, mérite d'être appelé charnel, de même le corps est à bon droit nommé spirituel lorsqu'il obéit parfaitement à l'esprit. Ce n'est pas certes qu'il soit changé en une substance spirituelle, comme quelques-uns l'ont prétendu, sur cette parole de l'Apôtre : *C'est un corps spirituel qui se lèvera;* c'est qu'il obéira avec une promptitude et une facilité merveilleuses à la volonté de l'esprit, jusqu'à lui être complétement uni par les indissolubles liens de l'immortalité bienheureuse. Il n'éprouvera plus rien alors de ses souffrances, de ses infirmités, de ses lenteurs actuelles. Il sera incomparablement supérieur, non-seulement à ce que nous le voyons dans la santé la plus florissante, mais encore à ce qu'il étoit dans l'origine, avant qu'il eût été flétri par le péché. » *Super Isa.* cap. XX.

(1) Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de cette hypothèse, quand il sera traité de l'état du monde après le jugement dernier.

Ad quartum dicendum, quòd par celeritas in verbis Augustini est intelligenda, quantum ad hoc quòd est imperceptibilis excessus unius respectu alterius, sicut et tempus totius motûs est imperceptibile.

Ad quintum dicendum, quòd quamvis post resurrectionem non erit tempus quod est numerus motûs cœli, tamen erit tempus consurgens ex numero prioris et posterioris in quocumque motu.

QUÆSTIO LXXXV VEL LXXXVII.

De claritate corporum beatorum, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de claritate corporum beatorum resurgentium.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm claritas inerit corporibus gloriosis. 2° Utrùm claritas illa videri poterit ab oculo non glorioso. 3° Utrùm corpus gloriosum necessariò videbitur à corpore non glorioso.

ARTICLE I.

La clarté est-elle une chose qui convienne aux corps glorieux?

Il paroît que la clarté n'est pas une chose qui convienne aux corps glorieux. 1° « Tout corps lumineux est composé de parties diaphanes, » dit Avicenne, *Natural.*, VI. Or les diverses parties d'un corps glorieux ne sont pas diaphanes, puisque la terre domine dans la composition de quelques-unes, comme dans les chairs et les os. Donc les corps glorieux ne posséderont pas la clarté.

2° Un corps lumineux dérobe à nos regards ce qui est placé derrière lui, tout comme un premier flambeau éclipse le second, une flamme nous empêche de voir les objets placés derrière elle. Or les corps glorieux ne nous cacheront pas ce qu'ils renferment; car, sur cette parole de Job, XXVIII : « Ni l'or ni le cristal ne pourront lui être comparés, » saint Grégoire dit *Moral.*, XVIII, 2 : « La pensée intime de chaque habitant du ciel sera aisément vue par les autres, à travers l'enveloppe du corps; la parfaite harmonie de ce corps lui-même se montrera à tous les regards. » Donc les corps glorieux ne seront pas doués de clarté.

3° La lumière et la couleur exigent dans leur sujet des dispositions contraires; car la lumière est, selon l'expression d'Aristote, « la surface visible dans un corps sans contours déterminés; tandis que la couleur affecte un corps qui a des limites certaines, » *De Sens.*, cap. III. Or les corps glorieux auront une couleur, par la raison que, d'après saint Augustin *De Civit. Dei*, XXII, 19, « la beauté du corps consiste dans l'exacte proportion de ses diverses parties, mais avec cette couleur suave dont elles sont revêtues; » et la beauté ne sauroit faire défaut aux corps glorieux. Donc ces corps ne seront pas doués de clarté.

ARTICULUS I.

Utrùm corporibus gloriosis claritas conveniet.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd corporibus gloriosis claritas non conveniet. Quia, sicut dicit Avicenna in VI. *Natural.*, « omne corpus luminosum constat ex partibus perviis. » Sed partes corporis gloriosi non erunt perviæ, cùm in aliquibus dominetur terra, sicut in carnibus et ossibus. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

2. Præterea, omne corpus lucidum occultat illud quod est post se, sicut unum luminare post aliud eclipsatur; flamma etiam ignis prohibet videri quod est post se. Sed corpora gloriosa non occultabunt illud quod intra ea continetur; quia, ut dicit Gregorius super illud *Job*, « non adæquabitur ei aurum vel vitrum » (cap. 27 vel 30) : « Ibi (scilicet in cœlesti patria) uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet; patebitque corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia (1). » Ergo corpora illa non erunt lucida.

3. Præterea, lux et color contrariam dispositionem requirunt in subjecto; quia lux est « extremitas perspicui in corpore non terminato, sed color in corpore terminato, » ut patet in lib. *De sensu et sensato* (cap. 3). Sed corpora gloriosa erunt colorata; quia, ut dicit Augustinus, XXII. *De Civit. Dei* (cap. 19), « pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam coloris suavitate; » pulchritudo autem corporibus gloriosis deesse non poterit. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

(1) Sive congrua singularum partium constructio, junctura, connexio, dispositio tam interior quàm exterior, quæ juxta græcum ἁρμονία, *consonantia*, reddi potest.

4° Si les corps glorieux doivent posséder la clarté, il faut qu'elle brille également dans toutes leurs parties, comme cela est vrai de l'impassibilité, de la subtilité et de l'agilité. Or c'est ce qu'on ne peut admettre ; car toutes les parties du corps humain ne sont pas également bien disposées à devenir lumineuses ; sous ce rapport, les yeux l'emportent évidemment sur les mains, les esprits sur les os, les humeurs sur les chairs. Donc de tels corps ne doivent pas posséder la clarté.

Mais l'Ecriture dit ainsi le contraire, *Matth.*, XIII, 43 : « Les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père ; » et *Sap.*, III, 7 : « Les justes brilleront et ils seront semblables à des étincelles courant parmi les roseaux. »

De plus, I. *Corinth.*, XV, 43, il est dit : « Il est semé dans l'ignominie, il se lèvera dans la gloire. » Or c'est la clarté future des corps glorieux qui se trouve ainsi désignée, comme on le voit par les antécédents, puisque l'Apôtre y compare la gloire des corps ressuscités à la clarté des étoiles. Donc les corps des saints ressusciteront dans la clarté.

(Conclusion. — L'autorité des Ecritures nous montre d'une manière certaine que les corps des saints, après la résurrection, seront lumineux ; et nous devons voir dans cette clarté un rejaillissement de la gloire de l'ame.)

Que les corps des saints doivent être après la résurrection revêtus de lumière, c'est ce dont les promesses de l'Ecriture sainte ne nous permettent pas de douter. Mais quand il s'agit de remonter à la source de cette clarté, les auteurs diffèrent. Les uns l'attribuent à la cinquième essence, ou bien à cette essence céleste qui devra, comme ils le disent, dominer dans le corps humain. Pour nous, avec saint Augustin et plusieurs autres, après avoir montré plusieurs fois l'absurdité de cette opinion, nous regardons cette clarté comme un rejaillissement de la gloire de l'ame. Nous savons, en effet, que c'est d'après le mode d'être du sujet,

---

4. Præterea, si claritas erit in corporibus gloriosis, oportet quòd sit æqualis in omnibus partibus corporis, sicut omnes partes erunt ejusdem impassibilitatis, subtilitatis et agilitatis. Sed hoc non est conveniens ; quia una pars habet majorem dispositionem ad claritatem quàm alia, sicut oculi quàm manus, et spiritus quàm ossa, et humores quam caro vel nervus. Ergo videtur quòd non debeant illa corpora esse lucida.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XIII : « Justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum ; » et *Sap.*, III : « Fulgebunt justi, et tanquam scintillæ, etc. »

Præterea, I. *Cor.*, XV, dicitur : « Seminatur in ignobilitate, surget in gloria ; » quod ad claritatem pertinet, ut patet per antecedentia, ubi corporum resurgentium gloriam comparat claritati stellarum. Ergo corpora sanctorum resurgent lucida.

(Conclusio. — Ex Scripturæ authoritate verissimum habetur corpora sanctorum post resurrectionem lucida fore ; quæ claritas à gloria animæ in corpus redundabit.)

Respondeo dicendum, quòd corpora Sanctorum fore lucida post resurrectionem, ponere oportet propter authoritatem Scripturæ, quæ hoc promittit. Sed claritatis hujus causam quidam attribuunt quintæ (sive cœlesti) essentiæ, quæ tunc dominabitur in corpore humano. Sed quia hoc est absurdum, ut sæpè dictum est qu. 84 et 85, ideo melius est ut dicatur quòd claritas illa causabitur ex redundantia gloriæ animæ in corpus. Quod enim recipitur in ali-

et non d'après celui de l'agent, qu'une chose est toujours reçue. Et voilà pourquoi la clarté, qui est spirituelle dans l'ame, devient corporelle en passant au corps. Il suit encore de là que plus est grande la clarté de l'ame, à raison de son mérite, plus l'est aussi celle du corps, comme le déclare l'Apôtre, I. *Corinth.*, XV. De la sorte la gloire de l'ame se verra à travers l'enveloppe du corps, comme à travers le verre on voit la couleur de l'objet qui s'y trouve renfermé; c'est la similitude employée par saint Grégoire au sujet de cette parole de Job, XXVIII : «Ni l'or ni le cristal ne pourront lui être comparés (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Avicenne parle d'un corps qui possède la clarté en vertu des éléments mêmes qui le constituent; mais il n'en est pas ainsi d'un corps glorieux, cette propriété est en lui la récompense de la vertu.

2° Saint Grégoire compare les corps glorieux, d'une part, à l'or, parce qu'ils sont brillants, et, de l'autre, au cristal, parce qu'ils sont translucides. Un corps lumineux peut, en effet, n'être pas translucide ou diaphane; et cela a lieu quand la clarté d'un corps provient de la densité des parties lumineuses, la densité étant un obstacle à la transparence. Mais la clarté des corps lumineux aura, comme nous l'avons dit, une tout autre cause; et la densité de ces corps ne les empêchera pas d'être transparents, pas plus que celle du verre ne l'en empêche. D'après quelques auteurs néanmoins, ce n'est pas sous ce rapport que la comparaison doit être établie, c'est sous un autre : comme on voit ce qui est renfermé dans le verre, disent-ils simplement, ainsi verra-t-on la gloire de l'ame renfermée dans un corps glorieux. Mais le premier sens est le meilleur,

(1) Dieu nous a montré, dans deux circonstances principales, quelle sera cette clarté dont les corps des saints doivent être revêtus dans la patrie céleste : la première fois, d'une manière moins éclatante, dans l'ancien Testament; la seconde fois, avec des caractères tout autrement prononcés, dans la loi nouvelle. Le visage de Moïse brilloit d'une telle clarté, après l'entrevue du prophète et son entretien avec le Seigneur, que « les enfants d'Israel ne pou-

---

quo, non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis. Et ideo claritas quæ est in anima spiritualis, recipitur in corpore, ut corporalis. Et ideo, secundum quod anima erit majoris claritatis, secundùm majus meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per Apostolum I. *Cor.*, XV. Et ita in corpore glorioso cognoscetur gloria animæ; sicut in vitro cognoscitur color corporis quod continetur in vase vitreo, ut Gregorius dicit super illud *Job.*, XXVIII : «Non ad æquabitur ei aurum, vel vitrum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Avicenna loquitur de illo corpore quod habet ex natura componentium claritatem; sic autem non habebit corpus gloriosum, sed magis ex merito virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd Gregorius comparat corpora gloriosa auro, propter claritatem; et vitro, propter hoc quod translucebunt. Unde videtur dicendum quòd erunt simul pervia et clara : quod enim aliquod clarum non sit pervium, contingit ex hoc quòd claritas corporis causatur ex densitate partium lucidarum, densitas autem repugnat pervietati. Sed tunc claritas erit ex alia causa, ut dictum est. Densitas autem corporis gloriosi pervietatem non tollit ab eis, sicut nec densitas vitri à vitro. Quidam tamen dicunt quòd comparantur vitro, non quia sint pervia, sed propter hanc similitudinem, quia, sicut illud quod in vitro clauditur, apparet, ita animæ gloria quæ corpore glorioso claudetur, non latebit. Sed primum melius est; quia magis per illud salvatur

comme sauvegardant mieux la dignité du corps humain, et plus conforme aux paroles de saint Grégoire.

3° La gloire du corps, loin de détruire sa nature, la perfectionnera. Ainsi donc, outre la couleur que le corps doit toujours posséder par sa nature même, il aura la clarté provenant de la gloire de l'ame. Nous voyons bien ici-bas des corps naturellement colorés, briller encore de la splendeur du soleil, ou par une autre cause quelconque, extrinsèque ou intrinsèque.

4° Tout comme la clarté de la gloire rejaillit de l'ame sur le corps d'une manière conforme à sa propre nature, et néanmoins est reçue dans le corps, autrement de ce qu'elle est dans l'ame, de même sera-t-elle modifiée en passant aux diverses parties du corps. Il ne répugne donc pas d'admettre qu'elle doive être inégalement répartie, suivant les dispositions, plus ou moins conformes à sa nature, qu'elle doit nécessairement rencontrer. Et cela ne sauroit s'appliquer aux autres propriétés des corps glorieux, puisqu'elles ne peuvent rencontrer dans les différentes parties de ce corps des dispositions différentes.

ARTICLE II.

La clarté d'un corps glorieux sera-t-elle visible à l'œil de celui qui n'est pas lui-même dans la gloire?

Il paroît que la clarté d'un corps glorieux ne sera visible que pour un œil imprégné de la même gloire. 1° Il faut qu'il y ait proportion entre l'organe et son objet. Or un œil non glorifié est sans proportion avec la

voient le regarder en face, » II. *Corinth.*, III. Le divin Législateur des chrétiens, dans le mystère de sa transfiguration, fut tout-à-coup enveloppé d'une si éblouissante lumière, laissa rayonner la beauté de son intérieur avec une telle puissance, que les témoins de sa gloire, ne pouvant en supporter l'éclat, tombèrent la face contre terre. Or, si une chair encore passible et mortelle a pu resplendir d'une si merveilleuse clarté, parmi les ténèbres de la vie présente, quelle n'est pas la gloire qui lui sera communiquée par l'ame bienheureuse, dans l'immortel séjour que Dieu lui-même illumine à jamais de sa présence?

---

dignitas corporis gloriosi, et magis consonat dictis Gregorii.

Ad tertium dicendum, quòd corporis gloria naturam non tollet, sed perficiet. Unde color qui debetur corpori ex natura suarum partium, remanebit in eo, sed superaddetur claritas ex gloria animæ; sicut etiam videmus corpora colorata ex natura sui, solis splendore relucere, vel ex aliquâ aliâ causâ, extrinsecâ vel intrinsecâ.

Ad quartum dicendum, quòd sicut gloriæ claritas redundat ab anima in corpus secundùm suum modum, et ibi est alio modo quàm sit in anima, ita in quamlibet partem corporis redundabit secundùm suum modum. Unde non est inconveniens quòd diversæ partes habeant diversimodè claritatem, secundùm quòd sunt diversimodè dispositæ ex sui natura ad ipsam. Nec est simile de aliis dotibus corporis, respectu quarum partes corporis non inveniuntur habere diversam dispositionem.

ARTICULUS II.

Utrùm claritas corporis gloriosi possit videri à non glorioso oculo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd claritas corporis gloriosi non poterit videri à non glorioso oculo. Oportet enim esse proportionem visibilis ad visum. Sed oculus non glorificatus non est proportionatus ad videndam claritatem gloriæ, cùm sit alterius generis quàm

clarté de la gloire ; il y a là une différence générique. Donc la clarté d'un corps glorieux ne sauroit être aperçue d'un œil non glorifié.

2° La clarté d'un corps glorieux sera plus grande que ne l'est maintenant celle du soleil ; car la clarté du soleil lui-même aura de beaucoup grandi, comme on le voit, *Is.*, XXX, tout en demeurant toutefois bien inférieure à celle d'un corps glorieux ; ce qui se comprend aisément, par la raison que le soleil et le reste du monde n'auront revêtu un plus vif éclat qu'à cause de ce corps lui-même. Or un œil non glorifié ne peut pas fixer le disque du soleil ; il est ébloui par l'abondance de ses rayons. Donc beaucoup moins encore pourroit-il supporter la clarté d'un corps glorieux.

3° Quand l'objet visible est placé en face de notre œil, il est nécessairement vu, à moins qu'il n'y ait quelque lésion dans cet organe. Or la clarté d'un corps glorieux placée en face d'un œil mortel, n'en est pas toujours aperçue ; car les disciples virent le corps du Seigneur après sa résurrection, sans en voir néanmoins la clarté. Donc cette clarté ne sera pas visible pour un œil non glorifié.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Sur cette parole, *Philip.*, III : « Assimilé à son corps lumineux..., » la Glose dit : « Il sera assimilé à la clarté dont il fut revêtu dans sa transfiguration. » Or cette clarté fut vue par les disciples, bien qu'ils ne fussent pas encore glorifiés. Donc la clarté d'un corps glorieux est visible même pour un œil non glorifié.

Les impies seront tourmentés, au jour du jugement, par la vue de la gloire des justes, comme on le voit par ce qui est dit, *Sap.*, V. Or ils ne verroient pas pleinement cette gloire, s'il ne leur étoit pas donné de voir la clarté des corps glorieux. Donc ils peuvent réellement la voir (1).

(1) Indépendamment de tout raisonnement, ce que nous avons dit dans la note précédente concernant Moïse et Jésus-Christ, prouve en fait que la lumière dont le corps des saints bril-

---

claritas naturæ. Ergo corporis gloriosi claritas non videbitur ab oculo non glorioso.

2. Præterea, claritas corporis gloriosi erit major quàm nunc sit claritas solis ; quia etiam claritas solis erit tunc major quàm modò sit, ut dicitur *Isaiæ*, XXX ; et multò major erit claritas corporis gloriosi, propter quod sol et totus mundus claritatem majorem accipiet. Sed oculus non gloriosus non potest inspicere solem in rota sua, propter magnitudinem claritatis. Ergo minùs poterit inspicere claritatem corporis gloriosi.

3. Præterea, visibile oppositum oculis videntis necesse est videri, nisi sit læsio aliqua in oculo. Sed claritas corporis gloriosi opposita oculis non gloriosis, non necessariò videtur ab eis ; quod patet de discipulis, qui corpus Domini post resurrectionem viderunt, claritatem ejus non intuentes. Ergo claritas illa non erit visibilis ab oculo non glorioso.

Sed contra, quòd Glossa *Philipp.*, III (1), super illud, « configuratum corpori claritatis suæ » dicit : « Assimilabitur claritati quam habuit in transfiguratione. » Sed claritas illa visa fuit ab oculis discipulorum non glorificatis. Ergo et claritas corporis glorificati ab oculis non gloriosis visibilis erit.

Præterea, impii videntes gloriam justorum, ex hoc torquebuntur in judicio, ut patet per hoc quòd dicitur *Sap.*, V. Sed non plenè viderent gloriam ipsorum, nisi claritatem corporum inspicerent. Ergo, etc.

(1) Interlinealis quidem præcisè, ut hîc in modernis exemplaribus vel impressis ; collateralis autem vetus manuscripta : *Corpori ejus assimilatum in claritate quam, etc.*

(Conclusion. — Comme la lumière est faite de sa nature pour frapper la vue, et comme la vue de son côté a pour objet essentiel de percevoir la lumière, nous sommes en droit d'affirmer qu'un œil non glorifié peut naturellement voir la clarté d'un corps glorieux.)

Quelques-uns ont pensé que la clarté d'un corps glorieux ne pourroit être aperçue d'un œil non glorifié, si ce n'est par miracle. Mais cela ne peut pas être admis, à moins de prétendre que la clarté dont il s'agit n'est pas une lumière proprement dite. En effet, la lumière, par sa nature même, est destinée à frapper la vue; et la vue, également par sa nature, doit percevoir la lumière. Ce rapport entre la lumière et la vue est celui qui existe entre le vrai et l'intellect, le bien et nos sentiments. S'il y avoit donc une vue totalement incapable de percevoir une certaine lumière, c'est que cette lumière ou cette vue ne seroient pas en réalité les choses désignées par ces noms. Or c'est ce qu'on ne sauroit dire dans le cas présent; car alors, en nous disant que les corps glorieux doivent posséder la lumière, on ne nous diroit rien du tout, cette parole ne porteroit aucun sens à notre esprit. S'il n'y avoit là qu'une analogie, les éléments nous manqueroient pour la comprendre. Dire à quelqu'un qui ne connoît d'autre chien que l'animal de ce nom vivant sur la terre, que le chien brille dans le ciel (1), c'est absolument ne lui rien dire. Nous concluons de là que la clarté d'un corps glorieux doit naturellement être vue d'un œil non glorifié.

Je réponds aux arguments : 1° La clarté de la gloire est à la vérité d'un autre genre que celle de la nature, quant à la cause d'où elle provient,

lera au sein de la gloire céleste, peut évidemment être perçue par un œil non glorifié. Prétendre le contraire, ce seroit s'élever par voie de conséquence contre le récit si simple et si formel des divines Ecritures. Il faudroit, pour qu'il n'en fût pas ainsi, soutenir que les trois disciples admis à contempler sur le Thabor la gloire de leur Maître, et le peuple d'Israel tout entier, ne pouvant arrêter ses regards sur la rayonnante figure de son chef, se trouvèrent au moins pendant quelques instants, transportés à l'état de gloire. Et c'est là une absurdité qu'il suffit de formuler pour la repousser et la détruire.

(1) Il est presque inutile de dire ici qu'on désigne sous ce nom une constellation ou un groupe d'étoiles.

(Conclusio. — Cùm lux ex essentia sua nata sit movere visum, et visus secundùm substantiam suam natus sit percipere lucem, meritò asserendum est claritatem corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri posse.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quòd claritas corporis gloriosi non poterit videri ab oculo non glorioso, nisi fortè per miraculum. Sed hoc non potest esse, nisi claritas illa æquivocè diceretur; quia lux, secundùm id quod est, nata est movere visum; et visus, secundùm id quod est, natus est percipere lucem; sicut *verum se* habet ad intellectum, et *bonum* ad affectum. Unde, si esset aliquis visus qui non posset percipere aliquam lucem omnino, vel ille visus diceretur æquivocè, vel lux illa : quod non potest in proposito dici; quia sic, per hoc quòd dicuntur gloriosa corpora futura esse lucida, nihil nobis notificaretur; sicut qui dicit canem esse in cœlo, nihil notificat ei qui non novit nisi canem qui est animal. Et ideo dicendum est quòd claritas corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd gloriæ claritas erit alterius generis quàm claritas naturæ quantum ad causam, sed non quantum ad speciem. Unde, sicut claritas naturæ ratione spe-

mais non quant à l'espèce. La clarté de la gloire est donc en rapport avec la vue, tout comme la clarté de la nature.

2° Aucune action ne peut s'exercer sur un corps glorieux ou être subie par lui, si ce n'est en passant par l'ame. Or la clarté la plus intense n'offenseroit jamais la vue en tant que cette action se rapporte à l'ame; sous ce rapport elle ne peut que causer un plaisir d'autant plus vif qu'elle est elle-même plus grande. Mais son action naturelle ou organique peut aisément devenir nuisible, en portant atteinte à l'organe, qu'elle échauffe et dilate outre mesure, ou bien en repoussant les esprits vitaux. Voilà pourquoi la clarté d'un corps glorieux, bien que supérieure à celle du soleil, n'offense nullement la vue, mais lui cause plutôt une sensation douce et bienfaisante; ce qui fait qu'elle est comparée à la clarté du jaspe, *Apoc.*, XXI, 11.

3° La clarté du corps glorieux provient du mérite acquis par la volonté. C'est pour cela qu'il dépendra de la volonté que le corps soit vu ou ne le soit pas. Un corps glorieux pourra donc montrer ou cacher sa clarté. Telle est l'opinion de Præpositivus.

ARTICLE III.

Un corps glorieux sera-t-il nécessairement vu par celui qui n'est pas glorifié?

Il paroît qu'un corps glorieux sera nécessairement vu par celui qui n'est pas glorifié. 1° Un tel corps est lumineux. Or un corps lumineux se manifeste lui-même tout en manifestant les autres objets. Donc les corps glorieux seront nécessairement vus.

2° Tout corps qui nous dérobe la vue des corps placés derrière lui, est nécessairement perçu de notre œil, par cela même qu'il lui dérobe les autres corps. Or le corps glorieux cache au regard les corps placés der-

---

ciei suæ est proportionata visui, ita et claritas gloriosa.

Ad secundum dicendum, quòd sicut corpus gloriosum non potest pati aliquid *passione naturæ*, sed solùm *passione animæ;* ita et proprietate gloriæ non agit nisi actione animæ. Claritas autem intensa non offendit visum, in quantum agit *actione animæ;* sed secundùm hoc magis delectat. Offendit autem in quantum agit *actione naturæ*, calefaciendo et dissolvendo organum visùs, et disgregando spiritus : et ideo claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet; propter quod claritas illa comparatur claritati Jaspidis, *Apoc.*, XXI, v. 11.

Ad tertium dicendum, quòd claritas corporis gloriosi provenit ex merito voluntatis. Et ideo voluntati subdetur ut secundum ejus imperium videatur vel non videatur. Et ideo in potestate corporis gloriosi erit ostendere claritatem suam vel occultare. Et hæc fuit opinio Præpositivi.

ARTICULUS III.

Utrùm corpus gloriosum necessario videbitur à corpore non glorioso.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd corpus gloriosum necessario videbitur à corpore non glorioso. Quia corpora gloriosa erunt lucida. Sed corpus lucidum manifestat se et alia. Ergo corpora gloriosa necessario videbuntur.

2. Præterea, omne corpus quòd occultat alia corpora post se existentia, de necessitate visu percipitur ex hoc ipso quod alia quæ sunt post, occultantur. Sed corpus gloriosum occultabit visui alia corpora post se existentia; quia erit cor-

rière lui, par la raison qu'il est coloré. Donc il sera nécessairement vu.

3° Les choses qui constituent le corps forment nécessairement une quantité; et la qualité, celle, par exemple, qui rend le corps visible, ne s'attache pas moins nécessairement à ces choses. Or la quantité ne dépendra pas de la volonté humaine, de telle sorte que celle-ci puisse rendre le corps plus petit ou plus grand. Donc la qualité n'en dépendra pas non plus, de telle sorte que ce corps puisse demeurer invisible.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Notre corps sera glorifié en devenant conforme au corps du Christ après sa résurrection. Or le corps du Christ après sa résurrection n'étoit pas nécessairement vu; il disparaissoit même parfois aux yeux de ses disciples, comme cela eut lieu à Emaüs. Donc un corps glorieux n'est pas nécessairement vu.

L'obéissance du corps par rapport à l'ame sera alors absolument parfaite. Donc le corps pourra être visible ou invisible, au gré de l'ame.

(Conclusion. — Les corps glorieux devant être entièrement soumis à l'ame, il dépendra de l'ame qu'ils soient rendus visibles ou invisibles.)

La visibilité d'une chose dépend de son action sur l'organe de la vue. Mais une chose peut agir ou ne pas agir sur un être qui lui est étranger, sans éprouver aucun changement en elle-même. Ainsi donc un corps glorieux peut se rendre visible ou invisible sans que les propriétés qui le constituent dans cet état sublime, en soient altérées. Par conséquent, il dépendra de l'ame bienheureuse que son corps soit vu ou ne le soit pas; il en sera de cela comme de toute autre action corporelle, qui sera entièrement au pouvoir de l'ame. Autrement le corps glorieux ne seroit pas un instrument parfaitement docile à son agent principal (1).

Je réponds aux arguments : 1° La clarté dont il s'agit ici dépend en-

(1) Autre chose est la possibilité, autre chose la nécessité d'être vu dans telles conditions déterminées. C'est une distinction qu'il importe de bien établir pour comprendre la différence

pus coloratum. Ergo et de necessitate videbitur.

3. Præterea, sicut quantitas est de his quæ insunt corpori, ita et qualitas per quam videtur. Sed quantitas non suberit voluntati, ut corpus gloriosum possit esse majoris quantitatis vel minoris. Ergo nec qualitas per quam visibile est, ut possit non videri.

Sed contra est, quòd corpus nostrum glorificabitur in conformitate corporis Christi post resurrectionem. Sed corpus Christi post resurrectionem non necessariò videbatur, imò disparuit ab oculis discipulorum in Emaus, ut dicitur *Luc.*, ultim (1). Ergo et corpus glorificatum non necessariò videbitur.

Præterea, ibi erit summa obedientia corporis ad animam. Ergo corpus poterit videri vel non videri secundùm voluntatem animæ.

(Conclusio. — Cùm corpus gloriosum futurum sit maximè obediens animæ, ideo in potestate corporis glorificati erit ut videatur, vel non videatur.)

Respondeo dicendum, quòd visibile videtur secundùm quòd agit in visum. Ex hoc autem quòd aliquid agit vel non agit in aliquod extrinsecum, non est aliqua mutatio in ipso. Unde, sine mutatione alicujus proprietatis quæ sit de perfectione corporis glorificati, potest contingere quòd videatur et non videatur. Unde in potestate animæ glorificatæ erit quòd corpus suum videatur vel non videatur; sicut et quælibet alia actio corporis in animæ potestate erit. Aliàs corpus gloriosum non esset instrumentum summè obediens principali agenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd claritas illa

(1) Sive, ut vers. 31 habetur, *evanuit;* sed significantiùs græcè ἄφαντος ἐμένετο απ᾽αὐτῶν

tièrement du corps glorieux ; elle se montre ou se cache, au gré de la volonté.

2° La couleur d'un corps n'en empêche la transparence qu'en modifiant entièrement la vue; car ce sens ne sauroit être ainsi modifié par deux couleurs à la fois, de manière à les percevoir parfaitement l'une et l'autre. Or la couleur d'un corps glorieux sera au pouvoir de l'ame aussi bien que sa clarté ; il dépendra de l'ame que cette couleur modifie ou ne modifie pas entièrement la vue, et, par conséquent, que ce corps glorieux nous dérobe ou nous laisse apercevoir celui qui est placé derrière lui.

3° La quantité est une chose inhérente à un corps glorieux, comme à tout autre ; cette quantité ne pourrait changer au gré de l'ame, sans qu'il en résultat un changement intrinsèque dans ce même corps ; et cela répugne avec son impassibilité. On ne sauroit donc appliquer à la quantité ce que nous avons dit de la visibilité. Et néanmoins cette qualité considérée en elle-même, la qualité pour un corps d'être visible, ne peut pas s'enlever au gré de l'ame, c'est uniquement l'action qui en est suspendue, et de la sorte le corps disparoît quand l'ame le veut (1).

et la connexité de la thèse actuelle et de celle qui la précède. De ce qu'on peut voir un corps, il ne s'ensuit nullement que ce corps soit toujours visible, qu'il soit dans l'impossibilité de demeurer invisible. Voilà pourquoi l'auteur a pu logiquement démontrer d'abord qu'un corps glorieux étoit accessible aux regards d'un homme qui ne possède pas la gloire céleste, et ensuite qu'il n'y avoit pas nécessité pour ce corps d'être toujours vu par un tel homme.

(1) Qu'un corps glorieux puisse, au gré de l'ame, se dérober aux regards des hommes, tout en leur demeurant présent, c'est ce que le Docteur angélique avoit parfaitement prouvé en traitant de la résurrection de Jésus-Christ. On eut pu tout simplement ici renvoyer à cette thèse.

---

obediet corpori glorioso, ut possit eam ostendere vel occultare.

Ad secundum dicendùm, quòd color corporis non impedit pervietatem ipsius, nisi in quantum immutat visum; quia visus non potest immutari simul duobus coloribus, ut utrumque perfectè inspiciat. Color autem corporis gloriosi erit in potestate animæ, ut per ipsum immutet visum, vel non immutet. Et ideo erit in potestate ejus, ut corpus quod est post se, occultet vel non occultet.

Ad tertium dicendum, quòd quantitas est inhærens ipsi corpori glorioso, neque posset quantitas immutari ad imperium animæ, sine mutatione intrinsecâ corporis gloriosi, quæ impassibilitati ejus repugnaret. Et ideo non est simile de quantitate et visibilitate, quia etiam qualitas illa, per quam est visibile, non potest subtrahi ad imperium animæ ; sed actio illius qualitatis suspendetur, et sic occultabitur corpus ad imperium animæ.

id est *invisibilis* vel *non apparens est effectus*. Ideo autem ex eorum oculis evanuit vel disparuit, *ut affectum illorum ex hoc magis augeret*, sicut ibi Theophylactus commentatur, et in *Catena* sua refert ibidem S. Thomas.

QUESTION LXXXVI.

De l'état où se trouveront les corps des damnés après la résurrection.

Après avoir étudié les propriétés qui distinguent les corps des bienheureux, parlons des conditions qui seront faites aux corps des damnés.

Sur ce sujet on demande trois choses: 1° Les corps des damnés ressusciteront-ils avec leurs difformités? 2° Seront-ils corruptibles? 3° Seront-ils impassibles?

ARTICLE I.

Les corps des damnés ressusciteront-ils avec leurs difformités ou leurs défauts?

Il paroît que les corps des damnés ressusciteront avec leurs difformités ou leurs défauts. 1° Ce qui a été établi comme un châtiment du péché ne doit cesser qu'autant que le péché est remis. Or la mutilation, qui nous prive d'un ou plusieurs membres, est un châtiment du péché; et ainsi des autres défectuosités corporelles. Donc les damnés n'en seront pas à l'abri, eux qui n'ont pas obtenu la rémission de leurs péchés.

2° Comme les saints ressusciteront pour la félicité suprême, les impies ressusciteront pour la suprême infortune. Or il ne sera rien ôté aux premiers de ce qui constitue leur perfection. Donc également il ne sera rien épargné aux seconds de ce qui peut les constituer dans un état d'imperfection et de misère; et c'est là une chose qui s'entend aisément des difformités.

3° Il en est de la difformité comme de la lenteur; l'une et l'autre rentrent également dans les défauts d'un corps passible. Or la lenteur sera le triste apanage des corps des réprouvés, puisqu'ils n'auront pas reçu le

---

QUÆSTIO LXXXVI VEL LXXXVIII.

De conditionibus corporum damnatorum resurgentium, in tres articulos divisa

Consequenter considerandum est de conditionibus corporum damnatorum resurgentium.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent. 2° Utrùm eorum corpora erunt corruptibilia. 3° Utrùm erunt impassibilia.

ARTICULUS I.

Utrùm corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd corpora damnatorum cum suis deformitatibus resurgent. Illud enim quod in pœnam peccati inductum est, desinere non debet nisi peccato remisso. Sed membrorum defectus qui accidunt per mutilationem, in pœnam peccati inducti sunt; et similiter etiam omnes aliæ deformitates corporales. Ergo à damnatis, qui peccatorum remissionem non sunt consecuti, in resurrectione non removebuntur.

2. Præterea, sicut resurrectio sanctorum erit ad ultimam felicitatem, sic et resurrectio impiorum erit ad ultimam miseriam. Sed sanctis resurgentibus non auferetur aliquid quod ad eorum perfectionem pertinere possit. Ergo nec impiis resurgentibus aliquid auferetur quod ad eorum defectum vel miseriam pertineat. Hujusmodi autem sunt deformitates. Ergo, etc.

3. Præterea, sicut ad defectum passibilis corporis pertinet deformitas, ita et tarditas. Sed à corporibus damnatorum resurgentium tarditas non removebitur; quia eorum corpora

don d'agilité. Donc par la même raison ils ne seront pas exempts de leurs difformités.

Mais le contraire repose sur cette parole de saint Paul, I. *Corinth.*, XV, 52 : « Les morts ressusciteront sans corruption. » Et voici comment la Glose l'explique : « Les morts, c'est-à-dire les pécheurs eux-mêmes, ou bien absolument tous les morts, ressusciteront sans corruption, ce qui signifie sans altération ou diminution dans leurs membres. » Donc les corps des damnés après la résurrection seront sans difformités.

Les damnés n'auront rien en eux qui puisse empêcher le sentiment de la douleur. Or l'infirmité empêche ce sentiment, puisqu'elle a pour effet d'affoiblir les sens en débilitant les organes; de même l'absence d'un membre ne permettroit pas à la douleur de s'attacher absolument à tout le corps. Donc les damnés ressusciteront sans ces sortes de défectuosités.

(Conclusion. — Dieu, l'auteur de la nature, voulant dans la résurrection rétablir intégralement la nature humaine, cette nature n'aura plus les défectuosités provenant de sa propre foiblesse. Mais quant aux infirmités qui dans le corps humain sont la conséquence des principes naturels, elles se trouveront réellement dans les réprouvés.)

Les difformités ou les défectuosités du corps humain peuvent avoir une double cause : elles peuvent d'abord provenir de la privation de quelque membre; ce qui fait qu'il s'attache une certaine honte à l'état d'un homme mutilé, impression qui naît d'une sorte de désaccord et de dissonnance existant désormais entre le tout et les parties. Tous les docteurs pensent également qu'une telle difformité n'existera pas dans le corps des damnés, par la raison que tous les corps, ceux des méchants comme ceux des bons, doivent ressusciter dans leur entier, ainsi que nous l'avons dit plus haut. En second lieu, la difformité peut provenir de la disposition irrégulière des diverses parties, dans leur grandeur, leur forme, leur place; car tout cela rompt encore l'harmonie entre les parties et le tout.

---

non erunt agilia. Ergo eadem ratione nec deformitas removebitur.

Sed contra, I. *ad Cor.*, XV : « Mortui resurgent incorrupti; » Glossa « Mortui, id est, peccatores, vel generaliter omnes mortui, resurgent incorrupti, id est sine aliqua diminutione membrorum. » Ergo mali resurgent sine deformitatibus.

Præterea, in damnatis non erit aliquid quod sensum doloris in eis impediat. Sed ægritudo impedit sensum doloris, in quantum per eam debilitantur organa sentiendi; et similiter defectus membri impediret ne esset universalis dolor in corpore. Ergo sine istis defectibus damnati resurgent.

(Conclusio. — Cùm Deus naturæ author in resurrectione naturam humanam integrè reparaturus sit, nulli erunt ex imbecillitate naturæ defectus, nisi quòd illi qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, in damnatis reperientur.)

Respondeo dicendum, quòd in corpore humano potest esse deformitas dupliciter : uno modo, ex defectu alicujus membri; sicut mutilatos *turpes* dicimus; deest enim eis debita proportio partium ad totum. Et de tali deformitate nulli dubium est quòd in corporibus damnatorum non erit; quia omnia corpora tam bonorum quàm malorum integra resurgent, ut suprà dictum est. Alio modo deformitas contingit ex indebita partium dispositione, vel indebita quantitate, vel qualitate, vel situ; quæ etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur. Et de talibus deformitatibus et si-

Sur de telles difformités ou de semblables défauts, provenant quelquefois de la fièvre ou d'autres maladies de même nature, saint Augustin n'ose se prononcer et laisse la question indécise *Enrichid.*, cap. 92 (1), comme l'a remarqué le Maître des Sentences IV, 44. Parmi les docteurs modernes, il existe à cet égard deux opinions : Quelques-uns prétendent que ces sortes de difformités ou de défauts demeureront dans les corps des damnés; et en embrassant ce sentiment ils considèrent uniquement l'état même de la damnation, car l'homme étant par là livré à la suprême misère, aucun genre d'affliction ne doit lui être épargné. Ce sentiment toutefois ne nous paroît pas raisonnable. En effet, dans le rétablissement du corps humain par la résurrection, la pensée divine a plutôt en vue la perfection de notre nature, que notre état antérieur. Ainsi, ceux qui meurent avant l'âge et sans avoir atteint leur complet développement, ressusciteront dans la force de la jeunesse, comme il a été dit *Quæst.* LXXXIII, art. 2, et ceux qui ont eu des défauts corporels ou des infirmités naturelles, avec les difformités qui peuvent en provenir, seront dans la résurrection exempts de ces défauts ou difformités, à moins que le caractère spécial d'un péché n'y fasse obstacle; et de la sorte si quelqu'un ressuscite avec de tels défauts ou de telles difformités, c'est un châtiment qu'il subira. Le mode du châtiment se mesure sur l'étendue de la faute. Or il peut arriver qu'un pécheur qui devra être damné pour des péchés moins graves, ait en lui des difformités que n'a pas un pécheur qui sera damné pour de plus grands crimes. Si donc celui qui eut ici-bas

(1) Nul doute que les élus ne ressuscitent avec un corps parfait ; car la patrie céleste, dont les corps eux-mêmes feront désormais partie, est le séjour de la perfection, et c'est aussi pour cela qu'elle est le séjour de la suprême béatitude. Mais peut-on dire la même chose du corps des damnés? Ceux qui auront eu sur la terre des infirmités ou des difformités repoussantes, les conserveront-ils encore après la résurrection, dans les éternels supplices? La question se présente naturellement à l'infatigable curiosité de l'esprit humain. Saint Augustin, comme on le voit, n'ose la résoudre. Il ne veut pas même que la raison se fatigue à ce sujet dans des recherches inutiles. « A quoi bon, dit-il, vouloir connoître quel sera l'état ou la beauté physique des malheureux réprouvés? qu'il nous suffise de savoir que leur damnation est certaine et éternelle. » Nous avouons sans détour que cette réponse, toute évasive qu'elle est, nous paraît au moins aussi plausible que celle du continuateur de saint Thomas.

---

milibus defectibus, sicut sunt febres, et aliæ hujusmodi ægritudines, quæ interdum sunt deformitatis causæ, Augustinus indeterminatum et sub dubio relinquit in Euchiridio, ut in littera IV. *Sent.*, dist. 44, Magister dicit. Sed apud Doctores modernos est duplex super hoc opinio : quidam enim dicunt quòd hujusmodi deformitates et defectus in corporibus damnatorum remanebunt; considerantes eorum damnationem, qua ad summam miseriam deputantur, cui nihil incommoditatis subtrahi debet. Sed hoc non videtur rationabiliter dici. In reparatione enim corporis resurgentis magis attenditur naturæ perfectio, quàm conditio quæ priùs fuit. Unde et qui infra perfectam ætatem decedunt, in statura juvenilis ætatis resurgent, ut supra dictum est qu. 83, art. 2. Unde et illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt, vel deformitates ex eis provenientes, in resurrectione sine illis defectibus vel deformitatibus reparabuntur, nisi peccati meritum impediat; et ita si aliquis cum defectibus vel deformitatibus resurget, hoc ei erit in pœnam. Modus autem pœnæ est secundùm mensuram culpæ. Contingit autem quòd aliquis peccator damnandus minoribus peccatis subjectus, aliquas deformitates habeat, quas non habuit aliquis damnandus, peccatis gravioribus

des difformités corporelles, doit ressusciter avec ces mêmes difformités, tandis qu'un autre destiné à un plus rigoureux supplice, est néanmoins exempt de ces difformités par la raison qu'il ne les eut pas ici-bas, il en résultera que le mode du châtiment ne répondra pas à l'étendue de la faute; il sembleroit même en cela qu'un homme est puni pour les peines mêmes qu'il a déjà souffertes dans ce monde; ce qui est vraiment absurde. Voilà pourquoi d'autres pensent avec plus de raison que l'Auteur de la nature rétablira complètement celle du corps humain dans la résurrection; de telle sorte que Dieu éloignera de ce corps tous les défauts et toutes les difformités que la foiblesse de la nature corrompue ou ses déviations avoient pu produire en lui. Mais quant aux défauts qui dans le corps humain sont une conséquence légitime des principes universels de la nature, tels que la pesanteur, la passibilité, et les autres semblables, ils demeureront dans les corps des damnés; seuls les justes en seront délivrés par le bienfait de leur résurrection glorieuse.

Je réponds aux arguments : 1° Devant un tribunal quelconque les peines sont infligées selon la condition des justiciables de ce tribunal. Les peines donc infligées dans cette vie temporelle pour quelques péchés, doivent être elles-mêmes temporelles, et ne sauroient s'étendre au delà du terme de cette vie. Par conséquent, bien que leurs péchés ne leur soient pas pardonnés, il n'est pas pour cela nécessaire que les damnés aient à subir les mêmes peines qu'ils ont souffertes dans la vie; la justice divine exige qu'ils éprouvent des châtiments tout autrement graves dans l'éternité.

2° Il n'y a pas de parité sous ce rapport entre les bons et les méchants, par la raison qu'il peut y avoir un bien parfait, mais non un mal absolu. La suprême félicité des saints veut donc qu'ils soient entièrement délivrés de tout mal; tandis que la suprême infortune des méchants n'exclut pas absolument tout bien; « un mal qui seroit total se détruiroit lui-

---

irretitus. Unde, si ille qui in hac vita deformitates habuit, cum eis resurgat, sine quibus constat quòd resurget alius graviùs puniendus, qui eas in hac vita non habuit, modus pœnæ non responderet quantitati culpæ, sed magis videretur aliquis puniri pro pœnis quas in hoc mundo passus fuit; quod est absurdum. Et ideo alii rationabilius dicunt quòd author qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integrè reparabit. Unde quicquid defectûs vel turpitudinis ex corruptione vel debilitate naturæ sive principiorum naturalium in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur, sicut febris, lippitudo, et similia. Defectus autem qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur; sicut ponderositas, passibilitas, et similia, in corporibus damnatorum erunt; quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludet.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm pœna in quolibet foro infligatur secundùm conditionem illius fori, pœnæ quæ in hac vita temporali infligantur pro aliquo peccato, temporales sunt, et ultra vitæ terminum non se extendunt. Et ideo, quamvis peccatum non sit remissum damnatis, non tamen oportet quòd easdem pœnas ibi sustineant, quas in hoc mundo sunt passi; sed divina justitia requirit ut ibi pœnis gravioribus in æternum crucientur.

Ad secundum dicendum, quòd non est similis ratio de bonis et malis; eo quòd aliquid potest esse purè bonum, non autem purè malum. Unde Sanctorum ultima felicitas hoc requirit ut ab omni malo penitus sint immunes; sed ultima malorum miseria non excludit omne bonum; quia « malum si integrum sit, cor-

même (1), » a dit le Philosophe, *Ethic.*, IV, 11. Le supplice des damnés porte nécessairement sur un bien, le bien de la nature, œuvre du Créateur; et le Créateur, qui est la perfection même, rétablira cette nature dans sa perfection relative et spécifique.

3° La lenteur ou le pesanteur est un de ces défauts qui dérivent naturellement des principes constitutifs du corps humain; mais il n'en est pas de même d'une difformité. Il n'y a donc pas de parité à établir.

ARTICLE II.

Les corps des damnés seront-ils incorruptibles?

Il paroît que les corps des damnés seront sujets à la corruption. 1° Tout être composé d'éléments contraires doit nécessairement se corrompre. Or les corps des damnés seront composés d'éléments contraires, c'est-à-dire des mêmes éléments qui les constituent ici-bas; car sans cela ils ne seroient ni numériquement ni spécifiquement les mêmes. Donc ils seront corruptibles.

2° Si les corps des damnés ne devoient pas être corruptibles, cela auroit lieu en vertu de la nature, ou de la grace, ou de la gloire. Or cela ne peut avoir lieu ni par leur nature, qui sera celle qu'ils possèdent maintenant, ni par la grace ou la gloire, puisqu'ils en seront entièrement privés. Donc ils seront corruptibles.

3° Il y auroit contradiction à supposer exempts de la plus grande des peines ceux qui sont plongés dans la suprême infortune. Or la plus grande des peines c'est la mort, comme on le voit, *Ethic.*, III, 14. Il ne faut donc pas admettre que les damnés, eux qui sont plongés dans la suprême infortune, soient à l'abri de la mort. Donc leurs corps seront corruptibles.

Mais le contraire est ainsi formulé, *Apoc.*, IX, 1 : « Dans ces jours les

(1) Par la raison qu'un mal total supprimeroit la vie elle-même, le bien fondamental, et rendroit par conséquent tout mal absolument impossible.

---

rumpit se ipsum, » ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* Unde oportet quòd miseriæ damnatorum substernatur bonum naturæ in ipsis; quod est opus conditoris perfecti, qui ipsam naturam in perfectione suæ speciei reparabit.

Ad tertium dicendum, quòd tarditas est de illis defectibus qui naturaliter consequuntur principia humani corporis; non autem deformitas : et ideo de eis non est similis ratio.

ARTICULUS II.

Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd corpora damnatorum erunt corruptibilia. Omne enim compositum ex contrariis, necesse est corrumpi. Sed corpora damnatorum erunt ex contrariis composita, ex quibus etiam nunc componuntur; aliàs non essent ejusdem speciei, et per consequens nec eadem numero. Ergo erunt corruptibilia.

2. Præterea, si corpora damnatorum non erunt corruptibilia, aut hoc erit per naturam, aut per gratiam, aut per gloriam. Non per naturam; quia sunt futura ejusdem naturæ, cujus et nec sunt; nec per gratiam vel gloriam, quia talibus omnino carebunt. Ergo erunt corruptibilia.

3. Præterea, illis qui sunt in summa miseria, subtrahere maximam pœnarum videtur inconveniens. Sed maxima pœnarum est mors, ut patet per Philosophum in III. *Ethic.* Ergo à damnatis, qui sunt in summa miseria, mors removeri non debet. Ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

Sed contra, quod dicitur *Apoc.*, IX : « In diebus illis quærent homines mortem, et non

hommes chercheront la mort, et ils ne la trouveront pas ; ils désireront mourir, et la mort fuira loin d'eux. »

Les damnés seront frappés d'une peine éternelle dans leur ame et dans leur corps, selon cette parole, *Matth.*, XXV, 46 : « Ceux-là iront à un supplice éternel. » C'est ce qui ne pourroit avoir lieu si leurs corps étoient sujets à la corruption. Donc ils sont incorruptibles.

(Conclusion. — Toute corruption étant un changement quelconque, comme le principe du mouvement ne sera ni ne pourra être après la résurrection, il n'y aura plus rien alors par quoi les corps des damnés puissent être corrompus.)

Comme un mouvement ne sauroit exister sans principe, on conçoit qu'un mobile demeure sans mouvement, et par là même sans changement, de deux manières : ou bien, parce que le principe du mouvement est empêché dans son action ; ou bien, parce qu'un tel principe n'existe même pas. Or la corruption est toujours un mouvement quelconque. C'est donc aussi de deux manières qu'un corps sujet à la corruption par les éléments dont il est composé, peut devenir incorruptible : d'abord, quand le principe capable d'amener la corruption est totalement enlevé. Et c'est ainsi que les corps des damnés seront incorruptibles. En effet, le ciel étant par son mouvement local la première cause de tous les mouvements, celle qui met en jeu toutes les causes secondes, le mouvement du ciel venant à cesser, il n'y a plus aucun agent qui puisse par un changement quelconque faire sortir un corps de son état naturel. Après la résurrection, le mouvement du ciel aura cessé ; aucune propriété, par conséquent, qui puisse alors se substituer à une propriété naturelle du corps humain. Or qu'est-ce que la corruption, si ce n'est le terme où vient aboutir un changement, tout comme la génération elle-même. Les corps des damnés ne seront donc plus sujets à la corruption. Et cela rentre

---

invenient eam ; et desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis. »

Præterea, damnati punientur in anima et corpore pœnâ perpetuâ, *Matth.*, XXV : « Ibunt in supplicium æternum. » Sed hoc esse non posset, si eorum corpora corruptibilia essent. Ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

(Conclusio. — Cùm corruptio sit mutatio quædam, et motûs principium post resurrectionem et deerit et impedietur; nihil erit quo corpora damnatorum corrumpi possint.)

Respondeo dicendum, quòd cùm in omni motu oporteat esse aliquod principium motûs, dupliciter motus aliquis vel mutatio à mobili removetur : uno modo, per hoc quod impeditur principium motûs ; alio modo, per hoc quod deest principium motûs. Corruptio autem mutatio quædam est. Unde dupliciter potest contingere ut corpus quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur : uno modo, ex hoc quod principium ad corruptionem movens, totaliter tollitur. Et hoc modo corpora, damnatorum incorruptibilia erunt. Cùm enim cœlum sit primum alterans per motum suum localem, et alia omnia agentia secunda in virtute ipsius agant, et quasi ab ipso mota, oportet quòd motu cœli cessante nihil sit agens quod possit corpus per alterationem aliquam transmutare à naturali sua proprietate. Et ideo post resurrectionem, cessante motu cœli, nulla qualitas erit sufficiens ut corpus humanum alterare possit à sua naturali qualitate. Corruptio autem est terminus alterationis, sicut et generatio. Unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt. Et hoc deservit divinæ justitiæ, ut perpetuò viventes,

dans le plan de la justice divine, qui veut que leur peine sera éternelle, et par là même leur vie, comme nous allons le voir dans l'article suivant (1). Ici-bas la divine providence veut, au contraire, que nos corps soient sujets à la corruption, cette corruption devenant même un principe de vie. En second lieu, un corps peut se trouver à l'abri de la corruption, parce que l'action du principe corrupteur sera empêchée. C'est ainsi que le corps d'Adam étoit incorruptible; les éléments contraires qui constituent le corps humain étoient alors enchaînés par la grace de l'innocence, et mis hors d'état d'amener la dissolution de ce corps. Mais bien plus encore seront-ils enchaînés dans les corps glorieux, puisque ces corps doivent être entièrement soumis à l'esprit, comme nous l'avons dit tant de fois. D'où il suit que dans les corps des bienheureux, après la résurrection générale, se trouveront réunies les deux causes d'incorruptibilité que nous venons d'assigner.

Je réponds aux arguments : 1° Les éléments contraires dont les corps sont composés ne sont que les causes secondes de la corruption; c'est le mouvement céleste qui en est le premier agent. Du moment donc où le mouvement du ciel existe, il faut nécessairement qu'un corps formé d'éléments contraires tombe en dissolution, à moins qu'une cause plus puissante ne vienne l'en empêcher. Mais si le mouvement du ciel n'existe plus, les éléments contraires dont le corps est composé ne peuvent pas seuls en amener la corruption, en vertu même de sa nature, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Les philosophes ignoroient que le mouvement du ciel dût un jour cesser. Aussi tenoient-ils pour certain qu'un corps formé d'éléments contraires devoit nécessairement subir la corruption, d'après sa nature même.

(1) Voilà en définitive la véritable raison pour laquelle les corps des damnés sont incorruptibles, c'est-à-dire immortels. Et cette raison s'applique également aux corps des bienheureux. Dieu met les uns et les autres à l'abri de la destruction, parce qu'il a voulu rendre éternels leur bonheur ou leur malheur, le châtiment et la récompense. Les considérations qui précèdent, empruntées à la physique d'Aristote, peuvent être déclarées de nulle valeur, sans que la doctrine de l'Eglise en éprouve aucune atteinte. C'est ici, en effet, l'un des dogmes essentiels de

---

perpetuò puniantur; quod divina justitia requirit, ut infra dicetur art. 3 : sicut et nunc corruptibilitas corporum deservit divinæ providentiæ, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur. Alio modo, contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur. Et hoc modo corpus Adæ incorruptibile fuit; quia contrariæ qualitates in hominis corpore existentes continebantur per gratiam innocentiæ, ne ad dissolutionem corporis agere possent; et multò plus continebuntur in corporibus gloriosis, quæ erunt omnino subjecta spiritui. Et sic in corporibus beatorum post resurrectionem communem conjungentur duo modi prædicti incorruptibilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd contraria ex quibus corpora componuntur, sunt secunda principia ad corruptionem agentia; primum enim agens est motus cœlestis. Unde, supposito motu cœli, necesse est ut corpus ex contrariis compositum corrumpatur; nisi sit aliqua causa potior impediens. Sed motu cœli remoto, contraria ex quibus corpus componitur, non sufficiunt ad corruptionem faciendam, etiam secundùm naturam, ut patet ex dictis (in corp). Cessationem autem motûs cœlestis non cognoverunt Philosophi. Unde pro infallibili habebant quòd corpus compositum ex contrariis corrumpatur secundùm naturam.

2° C'est en vertu de la nature que cette incorruptibilité aura lieu ; non qu'il doive y avoir dans les corps des damnés un principe spécial qui les mette à l'abri de la corruption, mais bien par l'absence de tout principe corrupteur, comme nous venons de l'expliquer.

3° Absolument parlant, la mort est sans doute la plus grande des peines; mais cela n'empêche pas qu'elle ne pût, en certain cas, devenir le plus efficace des remèdes, et que dès lors l'absence de la mort ne soit un châtiment de plus. « Vivre, dit le Philosophe, *Ethic.*, IX, 9, est une chose douce à tous les êtres ; car tout aspire à l'existence. Il n'est pas bon toutefois de posséder une vie mauvaise, corrompue, ni même une vie plongée dans la tristesse. » De même donc que la vie considérée en elle-même est une chose douce, tandis qu'elle ne l'est pas dans le malheur, de même la mort, considérée comme la privation de la vie, est pénible et la plus grande des peines, puisqu'elle nous ravit le plus grand de tous les biens, celui avec lequel tous les autres nous sont ravis; mais en tant qu'elle nous délivre d'une vie mauvaise et plongée dans la douleur, elle est le remède de nos maux, puisqu'elle y met une fin. Voilà comment l'absence de la mort ajoute à nos peines ; elle les rend éternelles. Et si l'on nous dit que la mort est une peine elle-même, à raison de ce qu'on éprouve quand on la subit, il est aisé de répondre que les damnés souffriront à jamais des douleurs tout autrement intolérables. Voilà pourquoi nous disons qu'ils subissent une mort éternelle, conformément à cette parole, *Psalm.* XLVIII, 15 : « La mort fera d'eux sa pature. »

la Religion. Les Pères et les Docteurs sont unanimes sur ce point. Saint Augustin commentant la parole de l'Evangile qui sert de fondement à cette thèse : « Ceux-là iront au supplice éternel, » ajoute tout simplement : « ce qui s'accomplira pour le corps, aussi bien que pour l'âme. » Saint Cyrille de Jérusalem l'enseigne d'une manière non moins explicite, *Catech.* XVIII : « Nous aurons tous des corps immortels; le juste, pour qu'il puisse à jamais converser avec les anges ; le pécheur, pour qu'il brûle à jamais dans le feu de l'enfer. Et c'est justice, puisque nous n'avons rien fait sans le corps.»

Ad secundum dicendum, quòd incorruptibilitas illa erit per naturam; non quòd sit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum, sed per defectum principii moventis ad corruptionem, ut ex dictis patet (in corp.)

Ad tertium dicendum, quòd quamvis mors sit simpliciter maxima pœnarum, secundùm quid tamen nihil prohibet mortem esse in pœnarum remedium; et per consequens, ablationem mortis in pœnarum augmentum. « Vivere (enim, ut dicit Philosophus IX. *Ethic.*, cap. 9, vel 11), videtur omnibus delectabile esse, eo quod omnia esse appetunt. Non oportet autem (ut ibidem dicitur) accipere malam vitam, neque corruptam, neque quæ est in tristitiis. » Sicut ergo vivere simpliciter est delectabile, non autem vita quæ est in tristitiis; ita et mors quæ est privatio vitæ, simpliciter est pœnosa et maxima pœnarum, in quantum subtrahit primum bonum (scilicet *esse*, cum quo omnia alia subtrahuntur); sed in quantum privat malam vitam et quæ est in tristitiis, est in remedium pœnarum, quas terminat. Et per consequens, mortis subtractio est in augumentum pœnarum, quas perpetuas facit. Si autem dicatur mors esse pœnalis propter corporalem dolorem, quem sentiunt morientes, non est dubium quòd multò majorem dolorem damnati continuè sustinebunt. Unde in perpetua morte esse dicuntur, sicut scriptum est in *Psalm.* XLVIII : « Mors depascet eos. »

ARTICLE III.

Les corps des damnés sont-ils impassibles?

Il paroît que les corps des damnés seront impassibles. 1° Le Philosophe dit, *Topic.*, VI, 3 : « Toute passion ou action subie, à mesure qu'elle croît, enlève toujours quelque chose de la substance. » Or, si d'un être fini on enlève toujours quelque chose, il faut nécessairement que cet être finisse par être consumé ; » c'est encore ce que le Philosophe dit, *Physic.*, I, 37. Donc, si les corps des damnés sont passibles et souffrent en effet, ils sont par là même sujets à la corruption ou à la destruction. Mais nous venons de voir que cela n'est pas. Ces corps ne sont donc pas non plus impassibles.

2° « Tout agent s'assimile l'être sur lequel son action s'exerce. » Si donc les corps des damnés subissent l'action du feu, le feu finira par se les assimiler. Or il ne consume pas autrement les corps qu'en se les assimilant par leur dissolution. Par conséquent, les corps des damnés seront aussi consumés de la même manière ; et nous avons déjà dit que cela étoit impossible.

3° Les animaux que l'on dit vivre dans le feu sans en être détruits, comme la Salamandre, ne doivent pas non plus en être tourmentés ; car un être animé ou bien l'ame elle-même n'éprouve une douleur corporelle qu'autant que le corps est lésé d'une manière ou d'une autre. Si donc les corps des damnés peuvent demeurer dans le feu sans en être consumés, comme les animaux dont nous venons de parler, et comme le suppose aussi saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 4, il paroît qu'ils n'en éprouveront jamais aucune douleur ; ce qui n'auroit lieu qu'autant qu'ils seroient impassibles. Donc ils le sont réellement.

ARTICULUS III.

Utrùm corpora damnatorum sint futura impassibilia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd corpora damnatorum futura sint impassibilia. Quia, secundùm Philosophum in VI. *Topic.*, cap. 3, « omnis passio magis facta abjicit à substantia (1). » Sed « à finito, si semper aliquid abjiciatur, necesse est illud tandem consumi, » ut dicitur in I. *Physicor.* (text. 37). Ergo, si corpora damnatorum erunt passibilia et semper patientur, quandoque deficient et corrumpentur. Quod falsum esse ostensum est art. 2. Ergo erunt impassibilia.

2. Præterea, « omne agens assimilat sibi patiens. » Si ergo corpora damnatorum patientur ab igne, ignis ea sibi assimilabit. Sed non consumit aliter ignis corpora, nisi in quantum ea sibi assimilans resolvit. Si ergo corpora damnatorum erunt passibilia ab igne, quandoque consumentur. Et sic idem quod priùs.

3. Præterea animalia quæ in igne sine corruptione dicuntur vivere, ut de Salamandra dicitur, ab igne non affliguntur; animal enim (vel anima) dolore corporis non affligitur, nisi corpus aliquo modo lædatur. Si ergo corpora damnatorum in igne sine corruptione remanere possint, sicut et animalia prædicta, ut Augustinus in lib. *De Civit. Dei*, dicit (lib. XXI, cap. 4), videtur quòd nullam afflictionem ibi sustinebunt. Quod non esset, nisi eorum corpora impassibilia essent. Ergo, etc.

(1) Vel juxta græcum ἐξιςησι τῆς οὐσιας, *dejicit à substantia, ipsum patiens,* vel rem quæ passioni subjicitur.

4° Si les corps des damnés sont sujets à la douleur, la douleur qu'ils subissent doit l'emporter sur toutes les douleurs corporelles d'ici-bas ; de même que la joie des Saints l'emporte sur toutes les joies de la vie présente. Or la violence de la douleur fait souvent ici bas que l'ame est séparée du corps. Donc à plus forte raison cela aura-t-il lieu dans l'autre vie, et les corps par là même tomberont-ils en dissolution, s'ils sont destinés à souffrir de semblables douleurs. Mais il est faux qu'ils puissent tomber en dissolution. Ils sont donc impassibles.

Mais le contraire se déduit de cette parole de l'Apôtre, I. *Corinth.*, XV, 52 : « Pour nous, nous serons transformés : » car voici comme la Glose l'entend : « Nous seuls, les justes, nous serons transformés par l'immutabilité et l'impassibilité de la gloire. »

Le corps coopère à l'ame pour le péché tout comme pour le mérite. Or la coopération du mérite fait que le corps sera récompensé avec l'ame après la résurrection. Il faut donc également que les corps des damnés participent aux peines de l'ame. C'est ce qui ne pourroit avoir lieu s'ils étoient impassibles. Donc ils ne le sont pas.

(Conclusion. — Bien que la justice divine permette que les corps des damnés ne soient jamais consumés par le feu, ni même altérés dans leur nature, ils n'en seront pas moins sujets à la douleur.)

La principale raison qu'on peut donner de ce que les corps des damnés ne seront pas consumés par le feu, c'est la justice divine; elle exige qu'ils soient dévoués à une peine éternelle. Or la justice divine se sert des dispositions établies par la nature, soit dans le corps qui subit l'action, soit dans l'agent qui l'exerce ; car, comme le mot passion implique toujours d'une certaine manière l'idée d'une chose reçue, la passion peut être envisagée sous un double aspect, tout comme une chose peut être reçue d'une double manière : d'abord, une forme peut être reçue par son sujet maté-

---

4. Præterea, si corpora damnatorum sunt passibilia, dolor qui ex eorum passione provenit, superare debet omnem præsentem corporum dolorem (ut videtur) sicut et sanctorum jucunditas superabit omnem præsentem jucunditatem. Sed propter immensitatem doloris quandoque contingit in hac vita animam à corpore separari. Ergo multò fortiùs, si corpora illa futura sunt passibilia, ex immensitate doloris, animæ à corpore separabuntur; et sic corpora corrumpentur : quod falsum est. Ergo corpora illa erunt impassibilia.

Sed contra est quod dicitur, I. *Cor.*, XV : « Et nos immutabimur; » Glossa : « Nos boni tantummodo immutabimur gloriæ immutabilitate et impassibilitate. » Ergo corpora damnatorum non erunt impassibilia.

Præterea, sicut corpus cooperatur animæ ad meritum, ita cooperatur ei ad peccatum. Sed propter cooperationem prædictam non solùm anima sed etiam corpus post resurrectionem præmiabitur. Ergo et simili ratione damnatorum corpora punientur. Quod non esset si impassibilia forent. Ergo erunt passibilia.

(Conclusio. — Corpora damnatorum etsi propter divinam justitiam ab igne nunquam consumentur, passibilia tamen erunt sine naturalis dispositionis mutatione.)

Respondeo dicendum, quòd principalis causa quare corpora damnatorum ab igne non consumentur, erit divina justitia, qua eorum corpora ad pœnam perpetuam sunt addicta. Sed divinæ justitiæ servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, et ex parte agentium; quia, cùm pati sit *recipere* quoddam, duplex est modus passionis, secundùm quod aliquid in aliquo recipi potest dupliciter : potest enim aliqua forma recipi in aliquo subjecto secun-

riellement et selon son être naturel ; c'est ainsi que la chaleur passe du feu à l'air. Cela détermine un mode de souffrance ou de passion, que l'on nomme passion naturelle. En second lieu, une chose peut être reçue dans son sujet spirituellement et d'une manière virtuelle; c'est ainsi que l'image de la blancheur est reçue dans l'air et dans la pupille de l'œil. Et ce mode de réception est comparé à celui dont notre ame reçoit les images des choses. A celui-là se rapporte un second mode de passion, appelée passion de l'ame. Or, comme après la résurrection, le mouvement du ciel ayant cessé, aucun corps ne pourra plus être altéré dans ses qualités naturelles, ainsi que nous l'avons dit dans le précédent article, il est évident que la passion naturelle n'existera plus pour aucun corps. Sous ce rapport donc et quant à ce mode de passion, les corps des damnés seront impassibles, tout comme ils seront incorruptibles. Mais, après même que le mouvement du ciel aura cessé, il y aura encore ce que nous avons appelé la passion de l'ame; car l'air sera encore illuminé par le soleil et portera à notre œil les couleurs diverses et les divers aspects du monde renouvelé. C'est selon ce mode de passion que les corps des damnés demeureront passibles. Et comme une telle passion rend le sentiment plus vif au lieu de l'altérer, les corps des damnés éprouveront la sensation de la douleur, sans qu'il y ait aucune altération dans les dispositions essentielles de leur nature. Pour les corps glorieux, bien qu'ils soient susceptibles de certaines impressions, et que la faculté de sentir soit en eux une sorte de passion, on ne peut pas dire qu'ils seront réellement passibles; car ils ne pourront plus éprouver ni lésion ni douleur, comme le pourront au contraire le corps des damnés, dont nous disons pour cela qu'ils seront passibles (1).

(1) Ne craignons pas encore ici de le reconnoître, l'explication que l'auteur vient de donner, ne fait nullement disparoître le mystère qu'impliquent les peines éternelles de l'enfer. C'est à la justice divine qu'il faut recourir, non certes pour les expliquer en elles-mêmes, mais pour en admettre l'existence. Ces peines ne répugnent pas; c'est tout ce qu'on peut en dire au point de vue de la raison; et cela suffit. S'il est un dogme clairement exprimé dans les saintes

dùm *esse* naturale materialiter; sicut calor ab igne recipitur in aere materialiter. Et secundùm hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur *passio naturæ*. Alio modo aliquid recipitur in alio spiritualiter, per modum intentionis cujusdam, sicut similitudo albedinis recipitur in aere et in pupilla. Et hæc receptio assimilatur illi receptioni qua anima recipit similitudines rerum. Unde, secundùm hunc modum receptionis est alius modus passionis, qui vocatur *passio animæ*. Quia igitur post resurrectionem, motu cœli cessante, non poterit aliquod corpus alterari à sua naturali qualitate, ut dictum est art. 2, nullum corpus pati poterit *passione naturæ*. Unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia. Sed cessante motu cœli, adhuc remanebit passio quæ est *per modum animæ;* quia et aer à sole illuminabitur, et colorum differentias deferet ad visum. Unde et secundùm hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia in tali passione sensus perficitur, ideo in corporibus damnatorum sensus pœnæ erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora verò gloriosa etsi recipient aliquid, et quodammodo patientur in sentiendo, non tamen passibilia erunt; quia nihil recipient per modum afflictivi vel læsivi; sicut recipient corpora damnatorum, quæ ob hoc *passibilia* dicuntur.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe parle là de la passion qui a pour effet de modifier les dispositions naturelles de son sujet. Telle n'est pas la passion que nous admettons dans les corps des damnés, comme il vient d'être dit dans le corps de l'article.

2° L'agent imprime doublement sa ressemblance dans le sujet où il exerce son action : une ressemblance en quelque sorte matérielle ; ainsi la chaleur produit la chaleur, et le feu engendre le feu. En second lieu, d'une manière seulement virtuelle. Et il y a encore ici une distinction à établir : parfois la forme se trouve dans l'agent d'une manière spirituelle, tandis qu'elle est matériellement reçue dans le sujet ; ainsi la forme d'une maison est une chose purement spirituelle dans la pensée de l'architecte, et matérielle dans la maison qu'il a réellement bâtie. Parfois, au contraire, c'est l'agent qui possède matériellement la forme, tandis qu'elle n'est que spirituellement dans le sujet ; la blancheur est matériellement sur le mur, et elle est virtuellement dans la pupille de notre œil et dans le milieu qui nous la transmet. C'est ici ce qui a lieu pour les corps des damnés, en ce qui concerne le supplice du feu. Et l'on comprend de la sorte que le feu se les assimile sans les consumer.

3° D'après le Philosophe, dans son livre sur *les propriétés des éléments*, « aucun animal ne peut vivre dans le feu. (1) » Gallien dit éga-

Ecritures, constamment enseigné par la tradition, formellement imposé par l'Eglise, fréquemment développé par les orateurs chrétiens, c'est que les damnés souffriront à jamais le supplice du feu. On ne sauroit le nier sans être hérétique; on ne sauroit essayer de l'affoiblir, comme on l'a fait à notre époque, sans faire cause commune avec les mauvaises passions et les vains préjugés du monde, sans travailler même à la ruine de la société, aussi bien que de la Religion ; car ce dogme sert de fondement à l'une, tout en sanctionnant les préceptes de l'autre.

(1) D'une manière continue et comme dans son élément propre, faudroit-il ajouter pour être complètement dans le vrai. Il n'est pas de substance, en effet, moins encore d'animal vivant, qui puisse résister à l'action prolongée du feu; et les exceptions qu'on signale ne tiennent qu'à des expériences incomplètes, à une erreur des sens, ou bien à ce que le feu n'atteint pas un certain degré d'intensité que la pensée conçoit sans peine, alors que les faibles instruments de l'homme ne sauroient y parvenir. Mais telle ne seroit pas la pensée d'Aristote ; l'ouvrage cité dans cette réponse n'est pas de lui ; et dans son *Histoire des animaux,* dont l'authenticité est hors de doute, il se range à l'opinion qu'il y a des animaux qui, non-seule-

---

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de illa passione per quam transmutatur patiens à sua naturali dispositione. Talis autem passio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quòd similitudo agentis est dupliciter in patiente : uno modo, per modum eumdem quo est in agente; sicut est in omnibus agentibus univocis, ut calidum facit calidum, et ignis generat ignem. Alio modo, per modum diversum à modo quo est in agente; sicut est in omnibus agentibus æquivocis : in quibus quandoque contingit quòd in agente est forma spiritualiter, quæ in patiente materialiter recipitur, sicut forma quæ est in domo facta per artificem, est materialiter in ipsa, et in mente artificis est spiritualiter. Quandoque verò è converso est meterialiter in agente, et recipitur spiritualiter in patiente; sicut albedo materialiter est in pariete, à quo recipitur; spiritualiter in pupilla, et in medio deferente. Et similiter est in proposito; quia species quæ materialiter est in igne, recipitur spiritualiter in corporibus damnatorum. Et sic ignis sibi assimilabit damnatorum corpora, nec tamen ea consumet.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm Philosophum in lib. *De proprietatibus elementorum,* « nullum animal in igne vivere potest. » Galenus etiam in lib. *De simplicibus*

lement, dans son traité *des médicaments simples* : « Il n'est pas de corps que le feu ne finisse par consumer ; » bien qu'il y ait certains corps qui peuvent quelques instants demeurer dans le feu sans en subir l'action, l'ébène, par exemple. Ce que l'on dit donc de la Salamandre n'est pas entièrement vraisemblable. Elle ne pourroit pas rester constamment dans le feu sans en être dévorée, comme cela a lieu pour les corps des damnés. Mais quoique ces corps ne doivent pas être essentiellement lésés par le feu, cela ne veut pas dire qu'ils n'en reçoivent les terribles impressions. L'objet qui agit sur les sens ne les flatte ou ne les tourmente pas seulement par manière de passion naturelle, laquelle a pour effet de fortifier ou d'altérer l'organe; mais il exerce encore une action virtuelle. Quand il y a proportion, harmonie entre l'organe et l'objet, l'impression est agréable ; et le contraire a lieu quand il y a surabondance ou défaut. Voilà pourquoi l'harmonie des couleurs ou celle des sons frappent délicieusement nos organes, que le désaccord fatigue et irrite.

4° Si la douleur va quelquefois jusqu'à séparer l'ame du corps, ce n'est pas en tant qu'elle est renfermée dans l'une des puissances de l'ame, qui est le vrai sujet de la douleur; c'est uniquement parce que sous l'empire de cette passion le corps est altéré dans ces dispositions naturelles, tout comme nous voyons la colère le rendre brûlant, et la crainte le glacer. Mais après la résurrection rien ne pourra plus altérer notre corps dans ses dispositions naturelles, comme cela résulte clairement de ce que nous avons dit. Quelque grande que doive donc être alors la douleur, elle ne séparera pas l'ame du corps.

ment vivent dans le feu, mais ne peuvent même vivre hors de cet élément. Quoi qu'il en soit, ce qui a lieu sur la terre, ne préjudicie nullement à ce que la foi nous enseigne de l'enfer.

---

medicamentis, dicit quòd « nullum corpus est quod tandem ab igne non consumatur; » quamvis quandoque quædam corpora sint, quæ ad horam in igne sine læsione permaneant, ut patet de ebeno. Unde quod inducitur de Salamandra, non est omnino simile; quia non posset perseverare finaliter in igne sine corruptione; sicut corpora damnatorum in inferno. Neque tamen oportet quòd quia corpora damnatorum ab igne inferni per corruptionem aliquam non lædentur, propter hoc ab igne non affligantur. Quia sensibile non solùm natum est delectare vel affligere sensum secundùm quod agit *actione naturæ*, confortando vel corrumpendo organum; sed etiam secundùm quod agit *actione spirituali ;* quia quando sensibile est in debita proportione ad sentiendum, delectat ; è contrario autem, quando se habet in superabundantia vel defectu. Unde et colores medii et voces consonantes sunt delectabiles, inconsonantes autem offendunt auditum.

Ad quartum dicendum, quòd dolor non separat animam à corpore, secundùm quod manet tantùm in potentia animæ, cujus est dolere ; sed secundùm quod ad passionem animæ mutatur corpus à sua naturali dispositione ; secundùm modum quo videmus quod ex ira corpus calescit, et ex timore frigescit. Sed post resurrectionem corpus non poterit transmutari à sua naturali dispositione, ut ex dictis patet. Unde, quantuscumque sit dolor, animam à corpore non separabit.

QUESTION LXXXVII.

De la connoissance que nous aurons au dernier jugement concernant le mérite et le démérite.

Il est naturel que nous traitions ici de ce qui doit suivre notre résurrection. Recherchons d'abord quelle est la connoissance que nous aurons au dernier jugement concernant le mérite et le démérite. Nous parlerons ensuite de ce jugement même, du temps et du lieu où il doit être tenu; troisièmement des juges et des justiciables; quatrièmement, de l'appareil que doit revêtir le juge suprême; enfin, de l'état du monde et des hommes après le jugement général.

Sur le premier point on demande trois choses : 1° Chaque homme connaîtra-t-il au jugement tous ses péchés? 2° Chacun pourra-t-il lire tout ce qui sera dans la conscience d'un autre? 3° Pourra-t-on voir d'un seul coup d'œil tous les mérites et démérites?

ARTICLE I.

Chaque homme après la résurrection connoîtra-t-il tous les péchés qu'il aura commis?

Il paroît qu'après la résurrection chaque homme ne connoîtra pas tous les péchés qu'il aura commis. 1° Tous les objets de notre connoissance nous parviennent ou par une nouvelle impression des sens, ou par un souvenir qui se dégage du trésor de notre mémoire. Or les hommes après la résurrection ne pourront pas percevoir leurs péchés par le sens, puisque les péchés sont pour eux des choses passées, et que le sens atteste seulement les choses présentes; beaucoup de péchés se seront en outre effacés de la mémoire, et ne pourront dès-lors s'en dégager. Donc l'homme

---

QUÆSTIO LXXXVII VEL LXXXIX.

De cognitione quam habebunt resuscitati in judicio respectu meritorum et demeritorum, in tres articulos divisa.

Post hæc agendum est de his quæ sequuntur resurrectionem. Quorum prima consideratio erit de cognitione quam habebunt ressuscitati in judicio, respectu meritorum et demeritorum; secundò, de ipso judicio generali, ac tempore et loco in quo erit; tertiò, de judicantibus et judicatis; quartò, de forma in qua Judex veniet ad judicandum; quintò, de statu mundi et resurgentium post judicium.

Circa primum quæruntur tria : 1° Utrùm quilibet homo cognoscet in judicio omnia peccata sua. 2° Utrùm quilibet poterit legere omnia quæ sunt in conscientia alterius. 3° Utrùm omnia merita et demerita uno intuitu quis videre poterit.

ARTICULUS I.

Utrùm post resurrectionem quilibet cognoscet peccata quæ fecit.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd post resurrectionem non cognoscet quilibet omnia peccata quæ fecit. Omne enim quod cognoscimus, vel de novo per sensum accipimus, vel de thesauro memoriæ educitur. Sed homines post resurrectionem sua peccata non poterunt sensu percipere; quia jam transierunt, sensus autem est tantùm præsentium; multa etiam peccata à memoria peccantis exciderunt, quæ non poterunt de thesauro memoriæ educi. Ergo

à la résurrection ne connoîtra pas tous les péchés qu'il avoit commis.

2° Le Maître des Sentences dit, IV, 43 : « Il y a comme le livre de la conscience, où chacun peut lire ses péchés. » Or on ne peut lire dans un livre que ce qui s'y trouve écrit. Les péchés, il est vrai, laissent certaines empreintes dans la conscience, comme on peut le déduire de ce que dit l'Apôtre, *Rom.*, II, 15; et ces empreintes ne sont autres que la coulpe et la peine. Mais ces deux choses sont effacées par la grace chez un grand nombre d'hommes. Donc il en est qui ne pourront pas lire tous leurs péchés dans leur propre conscience.

3° A mesure que la cause augmente, l'effet augmente aussi. Or la cause qui nous fait déplorer les péchés présents à notre mémoire, c'est la charité ; et comme les saints à leur résurrection posséderont une charité parfaite, ils déploreront leurs péchés et s'en affligeront au plus haut point, s'ils peuvent les rappeler à leur mémoire; et cependant il est écrit, *Apoc.*, XXI, 4 : « Plus de douleur, ni de gémissements, ni de larmes. » Donc les saints ne pourront pas se rappeler leurs péchés.

4° Tels seront les damnés par rapport aux bonnes œuvres qu'ils ont faites dans la vie, tels seront les bienheureux par rapport aux péchés qu'ils ont pu commettre. Or il paroît que les damnés n'auront plus alors connoissance de leurs bonnes œuvres; car ce seroit là un grand adoucissement à leur peine. Donc également les bienheureux n'auront plus la connoissance des péchés qu'ils ont commis.

Mais saint Augustin dit ainsi le contraire, *De Civit.*, XX, 14 : « Par un effet spécial de la puissance divine il arrivera que tous leurs péchés seront rendus présents à leur mémoire. »

Comme le jugement humain s'appuie sur le témoignage extérieur, de

---

non omnium peccatorum quæ fecit resurgens cognitionem habebit.

2. Præterea, sicut in littera dicitur (IV. *Sentent.*), « libri conscientiæ quidam sunt, in quibus merita singulorum leguntur. » Sed in libris non potest aliquid legi, nisi ejus nota contineatur in libro. Notæ autem quædam remanent peccatorum in conscientia, ut patet *Rom.* II (1), in Glossa, quæ non videntur aliud esse quàm reatus vel macula. Cùm ergo multorum peccatorum macula et reatus à multis sit deletus per gratiam, videtur quòd non omnia peccata quæ fecit, possit aliquis in sua conscientia legere; et sic idem quod priùs.

3. Præterea, « crescente causâ, crescit effectus. » Sed causa quæ facit nos dolere de peccatis quæ ad memoriam revocamus, est charitas. Cùm ergo in sanctis resurgentibus sit perfecta charitas, maximè de peccatis dolebunt, si ea illis ad memoriam revocabuntur. Quod non potest esse; quia « fugiet ab eis dolor et gemitus, » *Apocal.*, 21. Ergo propria peccata eis ad memoriam non revocabuntur.

4. Præterea, sicut se habebunt resurgentes damnati ad bona quæ aliquando fecerunt; ita se habebunt resurgentes beati ad peccata quæ aliquando commiserunt. Sed resurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis quæ aliquando fecerunt, non habebunt; quia per hoc eorum pœna multùm alleviaretur. Ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum quæ commiserunt.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XX. *De Civit. Dei*, quòd « quædam divina vis aderit, qua fiet ut cuncta peccata ad memoriam revocentur. »

Præterea, sicut se habet humanum judicium ad testimonium exterius, ita se habet divinum

(1) Super illud nimirum, vers. 15 : *Testimonium reddente illis conscientia, etc.*

même le jugement de Dieu s'appuiera sur le témoignage de la conscience, d'après cette parole, I. *Reg.*, XVI, 7 : « L'homme voit ce qui paroît au dehors; mais le Seigneur découvre le fond du cœur. » Or le jugement humain ne sauroit être parfait si des témoins ne déposoient pas sur tout ce qui doit en être l'objet. Donc, comme le jugement de Dieu doit être absolument parfait, il faut bien que la conscience dépose fidèlement de tout ce qui doit en faire la matière. Mais le jugement doit porter sur toutes nos œuvres, bonnes ou mauvaises, comme dit saint Paul, II. *Corinth.*, V, 10 : « Il faut que nous soyons tous manifestés au tribunal du Christ, afin que chacun lui rende compte de ce qu'il a fait sur la terre, que ce soit le bien, que ce soit le mal. » Il est donc nécessaire que tout cela soit gravé dans la conscience de chacun.

(CONCLUSION. — Comme au jour du jugement la conscience de chaque homme devra rendre témoignage de sa vie, nos pensées devant faire pour chacun de nous l'office d'accusateur ou de défenseur, et toutes nos œuvres d'ailleurs devant être soumises à notre dernier jugement, il faut nécessairement que chacun ait alors la connoissance de tout ce qu'il aura fait.)

C'est l'Apôtre qui l'atteste, *Rom.*, II, 15, « dans ce jour où Dieu nous jugera, chacun recevra témoignage de sa propre conscience; il sera accusé ou défendu par ses propres pensées. » Or, comme il faut qu'un témoin, un accusateur, un défenseur, dans un jugement quelconque, aient au moins la connoissance de ce qui doit être l'objet de ce jugement, et comme en outre toutes les œuvres des hommes doivent être soumises au jugement dernier, il faut nécessairement que chacun possède alors la connoissance de tout ce qu'il aura fait (1). Aussi la conscience de chaque homme sera-

(1) Que le secret des consciences doive, au dernier jour, en face du tribunal suprême, être pleinement révélé, c'est une chose qui n'est pas moins certaine que l'existence même du Jugement universel. Ces deux vérités sont nécessairement liées l'une à l'autre, comme saint Thomas l'a très-bien démontré. De plus, elles reposent sur les mêmes bases doctrinales, elles sont pour tous les chrétiens l'objet d'une croyance identique, d'un seul et même acte de foi. La manifestation des consciences, également dans l'enseignement de tous les docteurs et dans

---

judicium ad testimonium conscientiæ, ut patet I. *Reg.*, XVI : « Homo videt ea quæ parent; Dominus autem intuetur cor. » Sed non posset perfectum judicium humanum esse de aliquo, nisi testes de omnibus de quibus judicandum est, testimonium deponerent. Ergo oportet, cùm divinum judicium sit perfectissimum, quòd conscientia teneat omnia de quibus judicandum est. Sed judicandum erit de omnibus bonis operibus et malis, II. *Cor.*, V : « Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum sive malum. » Ergo oportet quòd conscientia uniuscujusque retineat omnia opera quæ fecit, sive bona, sive mala.

(CONCLUSIO. — Cùm in die judicii sua cuique conscientia testimonium vitæ redditura sit, et cogitationes unumquemque accusaturæ aut defensuræ sint, et omnia opera hominum in judicium sint ventura, oportet ut quisque omnium operum suorum notitiam habeat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur *Rom.*, II, « in die illa cum judicabit Dominus, testimonum unicuique sua conscientia reddet, et cogitationes erunt accusantes, et defendentes. » Et quia oportet quòd testis, accusator, et defensor, in quolibet judicio, habeant eorum notitiam quæ in judicio versantur, in illo autem communi judicio omnia opera hominum in judicium venient, oportet quòd omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat. Unde conscientiæ singulorum erunt quasi quidam

t-elle comme un livre renfermant tous les actes sur lesquels le jugement doit porter, ce qui nous rappelle les usages des tribunaux humains. Tels sont les livres dont il est dit, *Apoc.*, XX, 12 : « Les livres furent ouverts, et un autre livre fut ouvert aussi, qui est celui de la vie ; et les morts furent jugés d'après les choses écrites dans ce livre conformément à leurs œuvres. » Les livres dont il est d'abord parlé, comme le remarque saint Augustin à l'endroit que nous venons de citer, représentent les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, parce qu'en eux Dieu nous a rendu visibles les préceptes qu'il nous avoit imposés (1). De là cette parole de Richard de Saint-Victor : « Leurs cœurs seront en quelque sorte comme les décrets des saints Canons. » Mais par ce livre de la vie, dont il est ensuite question, il faut entendre la conscience de chaque individu. On les désigne par un seul livre, parce que la puissance divine toute seule fait que chacun ait toutes les œuvres de sa vie présentes à la mémoire. C'est cette puissance, modifiant ainsi la mémoire de l'homme, qui est appelée le livre de la vie. Par les premiers livres on pourroit encore entendre les consciences des hommes ; et par le second, la sentence du juge, déjà écrite dans sa prescience.

Je réponds aux arguments : 1° Plusieurs mérites et démérites auront pu s'effacer de la mémoire, il est vrai ; mais il n'en est aucun qui ne doive subsister en quelque manière dans son effet. Les mérites qui n'ont

la pensée de tous les fidèles, présente un double aspect : chacun connoîtra parfaitement sa propre vie ; c'est ce que l'auteur établit dans cet article. Et la vie de chacun sera connue de tous ; c'est ce qui sera prouvé dans l'article suivant. Il y a là comme les deux parties d'une thèse, qu'on ne sauroit bien comprendre dans les détails, sans en avoir préalablement envisagé la liaison et l'ensemble.

(1) Il est bon de citer encore ici les paroles mêmes de l'illustre docteur : « L'écrivain sacré parle d'abord de livres qui seront ouverts, puis encore d'un autre livre : quel est-il ? On ne nous le laisse pas ignorer : *C'est le livre de la vie*. Par les premiers livres qui se présentent à nos yeux, il faut entendre les saints de l'ancienne et de la nouvelle alliance. D'une part, nous verrons en actes les préceptes que Dieu nous a donnés ; de l'autre, nous apparaîtra ce que chacun de nous en aura observé ou transgressé. Si c'étoit là un livre matériel, qui pourroit en évaluer jamais la grandeur et l'étendue ? qui pourroit dire combien exigeroit de temps la lecture d'un livre où seroit renfermée dans tous ses détails la vie de tous les hommes et de chacun d'eux en particulier ? c'est donc ici une image qui nous représente l'action spéciale et directe

---

libri continentes res gestas ex quibus judicium procedet ; sicut etiam in judicio humano registris utimur. Et isti sunt libri de quibus *Apocal.*, XX, dicitur : « Libri aperti sunt, et alius liber apertus est, qui est vitæ ; et judicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libro, secundùm opera ipsorum. » Ut per libros qui dicuntur sic aperti, ut Augustinus exponit XX. *De Civit. Dei*, (cap. 14, ubi supra), significentur sancti novi et veteris Testamenti, in quibus Deus ostendit quæ mandata fieri jussisset. Unde, ut Richardus de S. Victore dicit, « erunt corda eorum quasi quædam canonum decreta. » Sed per librum vitæ, de quo subjungitur, intelliguntur conscientiæ singulorum. Quæ dicuntur singulariter *liber unus*, quia unâ virtute divinâ fiet ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur. Et hæc vis, in quantum ad memoriam homini reducet sua facta, *liber vitæ* dicitur. Vel per primos libros, conscientiæ intelliguntur ; per secundum, sententia Judicis in ejus providentia descripta.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis multa merita et demerita à memoria exciderint, tamen nullum eorum erit quod non aliquo modo manebit in suo effectu ; quia merita quæ

pas été frappés de mort subsisteront dans la récompense qui leur est accordée ; et ceux qui ont été réduits à cet état de mort subsistent dans la souillure même qu'imprime à une ame l'ingratitude spéciale dont elle s'est rendue coupable en péchant après avoir possédé la grace. Pareillement, les démérites que la pénitence n'a pas effacés subsistent dans la dette de la peine qui leur est due; et ceux qui n'ont pas été effacés par la pénitence subsistent dans le souvenir de cette pénitence accomplie et qui se joint aux autres mérites de l'ame. Tout homme aura donc un moyen de rappeler à sa mémoire toutes ses œuvres passées. Ajoutons néanmoins avec saint Augustin que cet effet sera principalement dû à la puissance divine.

2° Il reste dans chaque conscience certaines traces des faits antérieurement accomplis, et ces traces ne consistent pas seulement dans la dette de la peine, d'après ce qu'on vient de voir.

3° La charité est sans doute ici-bas la cause de la douleur que nous concevons du péché; mais les saints dans la patrie sont inondés d'une telle joie, que le sentiment de la douleur ne sauroit avoir de prise en eux. Ils ne s'affligeront donc pas réellement des péchés; ils se réjouiront plutôt de la divine miséricorde par laquelle les péchés leur ont été remis; c'est ainsi que les anges puisent un sujet de joie dans la vue de la justice divine, qui permet cependant que les hommes à la garde desquels ils sont préposés, abandonnent la grace et tombent dans le péché; ce qui n'empèche pas ces esprits purs de veiller à leur salut avec sollicitude.

4° Les méchants connoîtront assurément tout le bien qu'ils ont pu faire en ce monde; mais, bien loin de diminuer leur douleur, ce souvenir ne fera que l'accroître, car la plus grande des douleurs, c'est d'avoir perdu le plus grand des biens; ce qui fait dire à Boëce, *De Con-*

de l'intelligence divine; sa lumière rappellera tout-à-coup à notre mémoire tous les faits, bons ou coupables, dont notre vie fut composée; elle nous permettra de les embrasser tous, avec une merveilleuse rapidité, d'un seul regard de l'âme. De telle sorte que notre conscience, pour sa justification ou sa condamnation, aura le contrôle d'une science certaine; et le jugement sera ainsi tout à la fois complet et simultané. »

---

non sunt mortificata, manebunt in præmio quod eis redditur; quæ autem mortificata sunt, manent in reatu ingratitudinis, quæ augetur ex hoc quòd homo post gratiam susceptam peccavit. Similiter etiam demerita quæ non sunt per pœnitentiam deleta, manent in reatu pœnæ quæ eis debetur; quæ autem pœnitentia delevit, manent in ipsa pœnitentiæ memoria quam simul cum aliis meritis in notitia habebunt. Unde in quolibet homine erit aliquid ex quo possit ad memoriam sua opera revocare. Et tamen, ut Augustinus dicit (ubi supra), principaliter ad hoc divina vis operabitur.

Ad secundum dicendum, quòd aliquæ notæ manent in conscientiis singulorum de operibus à se factis; nec oportet quòd notæ istæ sint reatus tantùm, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis charitas sit nunc causa dolendi de peccato, tamen sancti in patria erunt ita perfusi gaudio, quòd dolor in eis locum habere non poterit. Et ideo de peccatis non dolebunt; sed potiùs gaudebunt de divina misericordia, qua eis peccata sunt relaxata; sicut etiam nunc angeli gaudent de divina justitia, qua fit ut deserti à gratia, in peccatum ruant illi quos custodiunt; quorum tamen saluti sollicitè invigilant.

Ad quartum dicendum, quòd mali cognoscent omnia bona quæ fecerunt, et ex hoc non minuetur eorum dolor, sed magis augebitur;

sol., II, 4 : « Le suprême genre d'infortune, c'est d'avoir été heureux. »

ARTICLE II.

Chacun pourra-t-il lire tout ce qui sera dans la conscience des autres ?

Il paroît que chacun ne pourra pas lire tout ce qui sera renfermé dans la conscience des autres. 1° La connoissance des hommes ressuscités ne sera ni plus claire ni plus éteudue que ne l'est maintenant celle des anges; tout ce que nous pouvons espérer après la résurrection, c'est de leur être égaux, *Matth.*, XXII. Or les anges ne peuvent pas voir dans le cœur les uns des autres les choses qui dépendent du libre arbitre, ce qui fait qu'ils ont besoin de la parole pour se les communiquer réciproquement. Donc les hommes ressuscités ne pourront pas découvrir les choses renfermées dans la conscience des autres.

2° Une chose n'est connue qu'en elle-même, dans sa cause ou dans son effet. Or les mérites ou les démérites renfermés dans la conscience d'un homme, un autre homme ne sauroit les connoître en eux-mêmes, puisque Dieu seul pénètre dans nos cœurs et en découvre les secrets; il ne sauroit non plus les connoître dans leur cause, tous les hommes ne devant pas jouir de la vue de Dieu, seule cause extrinsèque agissant sur notre volonté, de laquelle procèdent les mérites ou les démérites; il ne sauroit enfin les connoître dans leur effet, puisque de nombreux démérites ayant été complétement détruits par la pénitence, on n'en retrouvera plus aucun effet. On ne connaîtra donc pas la conscience des autres.

3° Saint Jean Chrysostome dit dans son homélie XXXI sur l'épître aux Hébreux, comme le rappelle le Maître des Sentences, IV, 17 : « Dans le temps présent, si vous gardez le souvenir de vos péchés, si vous les avouez fréquemment en présence de Dieu, si vous priez pour qu'ils vous soient

---

quia maximus dolor est multa bona perdidisse : propter quod dicit Boetius in II. *De Consolat.* (prosâ IV), quòd « summum infortunii genus est fuisse felicem. »

ARTICULUS II.

Utrùm quilibet poterit legere omnia quæ sunt in conscientia alterius.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non quilibet poterit legere omnia quæ sunt in conscientia alterius. Resurgentium enim non erit limpidior cognitio quàm nunc sit angelorum; quorum æqualitas resurgentibus promittitur *Matth.*, XXII. Sed angeli non possunt invicem in suis cordibus videre ea quæ dependent à libero arbitrio; unde indigent locutione ad ea invicem innotescenda, sive notificanda. Ergo resurgentes non poterunt inspicere ea quæ continentur in conscientiis aliorum.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur in se vel in sua causa, vel in suo effectu. Sed merita vel demerita quæ continentur in conscientia alicujus, non poterit alius cognoscere in seipsis, quia solus Deus cordi illabitur, et secreta ejus intuetur; similiter nec in causa sua, quia non omnes videbunt Deum, qui solus potest imprimere in affectum, ex quo procedunt merita vel demerita; similiter etiam nec in effectu, quia multa demerita erunt quorum nullus effectus remanebit, eis totaliter per pœnitentiam abolitis. Ergo non omnia quæ sunt in conscientia alicujus poterit quilibet alius cognoscere.

3. Præterea, Joan. Chrysostomus dicit, ut dictum est (IV. *Sentent.*, distinct. 17) : « Nunc si recorderis peccatorum tuorum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis de-

pardonnés, vous ne tarderez pas à les effacer de votre ame. Mais si vous les oubliez maintenant, vous vous en souviendrez alors malgré vous, ils seront rendus publics, ils seront manifestés à la face de vos amis, de vos ennemis et des saints anges. » Il suit de là que cette manifestation sera le châtiment de la négligence que l'homme met à confesser ses péchés. Donc les péchés que nous aurons confessés ne seront pas manifestés aux yeux des autres hommes.

4° C'est un soulagement pour un coupable de savoir qu'il y en a beaucoup qui le sont comme lui, sa honte est moins grande. Si donc chacun devoit connoître les péchés des autres, chaque pécheur auroit moins à rougir des siens; ce que l'on ne sauroit admettre. Tous ne connoîtront donc pas les péchés de tous.

Mais sur cette parole de l'Apôtre, I. *Corinth.*, IV : « Il illuminera les plus profondes ténèbres, » la Glose dit : « Les faits et les pensées, les biens et les maux, seront alors découverts. »

Tous les péchés dont les élus auront pu se rendre coupables, seront également anéantis. Il est des saints néanmoins dont nous connoîtrons les péchés, la Madeleine, par exemple, Pierre, David. Donc, pour la même raison, les péchés des autres saints seront également connus, et beaucoup plus encore ceux des damnés.

(Conclusion. — Comme il faut qu'au dernier jugement la justice divine éclate aux yeux de tous, il faut aussi que chacun voie d'une manière éclatante la raison de la récompense ou du châtiment, pour les autres aussi bien que pour soi ; d'où il suit que les mérites et les démérites doivent être connus de tous, puisque c'est là-dessus que repose la justice d'une sentence.)

Dans cet universel et suprême jugement, il faut que la justice divine, maintenant cachée dans un si grand nombre de circonstances, éclate

---

preceris, citiùs illa delebis. Si verò obliviscaris, tunc eorum recordaberis nolens, quando publicabuntur, et in conspectu omnium amicorum et inimicorum sanctorumque angelorum proferentur. » Ex hoc accipitur quòd illa publicatio pœna est negligentiæ qua homo confessionem prætermittit. Ergo illa peccata de quibus homo confessus est, non publicabuntur aliis.

4. Præterea, solatium est alicui, si scit se habere multos socios in peccato, et minùs verecundatur inde. Si ergo quilibet peccatum alterius cognosceret, cujuslibet peccatoris erubescentia minueretur : quod non competit. Ergo non omnes omnium peccata cognoscent.

Sed contra, super illud I. *Cor.*, IV : « Illuminabit abscondita tenebrarum, » dicit Glossa : « Gesta et cogitata, bona et mala, tunc aperta erunt. »

Præterea, omnium bonorum peccata præterita æqualiter erunt abolita. Sed quorumdam sanctorum peccata sciemus, sicut Magdalenæ, et Petri, et David. Ergo pari ratione aliorum sanctorum peccata scientur, et multò magis damnatorum.

(Conclusio. — Cùm oporteat in ultimo judicio justitiam divinam omnibus apparere, necesse est etiam ut cuilibet sua et aliorum præmiatio vel condemnatio manifesta sit, et per consequens omnium merita vel demerita, ex quibus sententia justa an injusta sit cognoscitur.)

Respondeo dicendum, quòd in ultimo et in communi judicio oportet quòd divina justitia omnibus evidenter appareat, quæ nunc in ple-

dans tous les êtres et aux yeux de tous les êtres. Or la sentence d'un juge qui récompense ou punit, ne sauroit être juste qu'en se basant sur les mérites ou les démérites. De même donc qu'un juge et l'assesseur d'un juge doivent connoître les éléments de la cause s'ils veulent porter une sentence équitable ; il faudra de même, si l'on veut que la sentence soit démontrée telle, que tous ceux qui la connoissent, sachent aussi sur quels éléments elle est fondée (1). Par conséquent, la récompense ou la peine de chacun devant être connue de tous comme elle l'est de lui-même, il faut aussi que les mérites ou les démérites, sur lesquels la sentence est fondée, soient connus de la même manière. Voilà le sentiment le plus probable et le plus généralement reçu, bien que le Maître des Sentences, IV, 42, embrasse une autre opinion et prétende que les péchés remis par la pénitence ne seront pas manifestés au jour du jugement. Mais s'il en étoit ainsi, il en résulteroit que ni la pénitence elle-même, par laquelle ces péchés ont été expiés, ne seroit pas parfaitement connue ; ce qui tourneroit au détriment de la gloire des saints, et par là même de la gloire de Dieu, puisqu'on ignoreroit de quelle miséricorde il a usé envers plusieurs de ses élus.

Je réponds aux arguments : 1° Tous les mérites qui ont précédé, ou bien tous les démérites, ajouteront à la gloire ou à la dégradation de l'homme ressuscité. C'est donc par ce que l'on verra au dehors qu'on pourra lire dans les consciences. Ajoutons à cela que la puissance divine disposera tout pour rendre évidente la justice de la sentence qui aura été portée.

2° Les mérites ou les démérites pourront être manifestés, ou bien dans

(1) Le jugement universel est surtout nécessaire pour que la providence soit pleinement justifiée et que sa justice éclate aux yeux de tous les hommes réunis. C'est la pensée qui domine toutes les thèses successivement développées, toutes les considérations émises sur cet impor-

---

risque latet. Sententia autem condemnantis vel præmiantis justa esse non potest, nisi secundùm merita vel demerita proferatur. Et ideo, sicut oportet quòd Judex et assessor Judicis merita causæ cognoscant, ad hoc quòd justam sententiam proferant, ita oportet ad hoc quòd justa sententia appareat, quòd omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde quia, sicut cuilibet nota erit sua præmiatio et sua damnatio, ita et omnibus aliis innotescet, oportet quòd, sicut quilibet sua merita vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam et aliena ejus cognitioni subjaceant. Et hæc est probabilior et communior opinio; quamvis contrarium magister in littera dicat (IV. *Sent.*, dist. 42) (1); scilicet quòd peccata quæ sunt per pœnitentiam deleta, in judicio aliis non patefient. Sed ex hoc sequeretur quòd nec etiam pœnitentia de peccatis illis perfectè cognoscatur. In quo multum detraheretur sanctorum gloriæ et laudi divinæ; quæ tam misericorditer sanctos liberavit.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia merita præcedentia, vel demerita, facient aliquam quantitatem in gloria vel miseria hominis resurgentis. Et ideo ex exterioribus visis poterunt cuncta in conscientiis videri; et præcipuè divina virtute ad hoc operante, ut sententia judicis justa omnibus appareat.

Ad secundum dicendum, quòd merita vel

(1) Ubi nimirum lit. D, seu § 4, sic ait : *Si quæritur utrùm peccata quæ fecerunt electi prodeant tunc in notitiam omnium, sicut mala damnandorum omnibus erunt nota, non legi hoc in Scriptura expressum. Unde non irrationabiliter putari potest peccata hìc per pœnitentiam tecta et deleta, illic etiam tegi aliis, alia verò cunctis propalari.*

leurs effets, comme nous venons de le dire, ou bien en eux-mêmes, par un acte spécial de la puissance divine, la force de l'intellect créé ne pouvant aller jusque-là.

La manifestation des péchés, celle que Dieu permet pour l'ignominie du pécheur, est un effet des négligences commises à l'égard de la confession sacramentelle. Mais les péchés des saints pourront être révélés sans qu'il en résulte pour eux ni honte ni confusion; ainsi la gloire de Marie-Madeleine ne souffre nullement de ce que ses désordres sont publiés solennellement dans l'Eglise. La honte a été définie, « une crainte du déshonneur, » soit par le Philosophe, *Ethic.*, IV. ult., soit par saint Jean Damascène, *De Orth. Fide*, II, 15; et une pareille crainte ne sauroit exister dans les bienheureux. La manifestation de leurs péchés, au contraire, aura pour effet de les couvrir de gloire à raison de la pénitence qu'ils en auront faite. C'est ainsi qu'un confesseur approuve et loue celui qui confesse avec courage les plus grands forfaits. Quand on dit que les péchés sont effacés, cela signifie simplement que Dieu ne s'en souvient plus pour les punir.

4° De ce qu'un pécheur verra les péchés des autres, sa propre confusion n'en sera nullement amoindrie; elle ne pourra que s'accroître par une telle vue, puisque dans la honte d'autrui le pécheur verra de plus en plus sa propre honte. Quand il arrive qu'une semblable cause diminue le sentiment de la confusion, c'est parce que ce sentiment repose sur l'appréciation des hommes; et les répulsions des hommes, aussi bien que leurs admirations, s'allanguissent par l'usage. Mais alors cette confusion aura surtout pour base l'appréciation même de Dieu, laquelle est toujours selon la vérité, qu'il s'agisse du péché d'un seul ou de ceux d'un grand nombre.

tant sujet. S'il est nécessaire que l'homme soit manifesté, comme s'exprime le grand Apôtre, au tribunal du Christ, il ne l'est pas moins que Dieu soit manifesté à l'homme, afin que tous les nuages de la vie présente soient dissipés et que toutes les générations humaines redisent de concert cette grande parole du prophète : « Vous êtes juste, Seigneur, et votre jugement est équitable. »

---

demerita poterunt aliis ostendi in suis effectibus, ut ex dictis patet, vel etiam in seipsis, per divinam virtutem; quamvis ad hoc virtus intellectûs creati non sufficiat.

Ad tertium dicendum, quòd publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis, est effectus negligentiæ quæ committitur in omissione confessionis; sed quòd peccata sanctorum revelentur, non poterit eis esse in erubescentiam vel verecundiam; sicut nec Mariæ Magdalenæ est in confusionem quòd peccata ipsius publicè in Ecclesia recitantur; quia « verecundia est timor ingloriationis » ut Damascenus dicit (lib. II, cap. 15, vel expressiùs Philosophus IV. *Ethic.* cap. ult.), qui quidem timor in beatis esse non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam, propter pœnitentiam quam fecerunt; sicut et confessor approbat eum qui magna scelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata esse deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum.

Ad quartum dicendum, quòd ex hoc quod peccator aliorum peccata inspiciet, in nullo sua confusio minuetur; sed magis augebitur, in alieno vituperio suum vituperium magis agnoscens. Quòd enim ex tali causa confusio minuatur, contingit ex hoc quod verecundia respicit æstimationem hominum, quæ ex consuetudine redditur levior; sed tunc confusio respiciet æstimationem Dei, quæ est secundùm veritatem de quolibet peccato, sive sit unius tantùm, sive multorum.

ARTICLE III.

Verra-t-on d'un seul coup d'œil tous les mérites et démérites tant des autres que de soi?

Il paroît qu'on ne verra pas d'un seul coup d'œil tous les mérites et démérites tant des autres que de soi? 1° Les choses que l'on considère séparément ne sont pas vues d'un seul coup d'œil. Or les damnés considéreront séparément leurs péchés, et les déploreront de la même manière ; et de là cette parole que le Sage met sur leurs lèvres, *Sap.*, VIII : « A quoi nous a servi notre orgueil?..... » Donc ils ne verront pas tout d'un seul coup d'œil.

2° Le Philosophe dit, *Topic.*, II, 4 : « On ne sauroit penser plusieurs choses à la fois. » Or les mérites ou démérites, les siens ou ceux d'autrui, ne seront vus que par la pensée. Donc ils ne sauroient être vus tous à la fois.

3° L'intellect des damnés ne sera pas à la résurrection plus lucide que ne l'est maintenant celui des saints et des anges, sous le rapport de cette connoissance naturelle qui provient des espèces ou des idées innées. Or, par une telle connoissance, les anges ne voient pas plusieurs choses à la fois. Donc les damnés ne pourront pas non plus voir d'un coup d'œil tous les faits qui se seront accomplis sur la terre.

Mais sur cette parole de *Job*, VIII : « Ils seront revêtus de confusion, » la Glose dit : « A la vue du Souverain juge, tous les maux se présenteront devant les yeux de l'ame. » Or le juge sera vu tout d'un coup. Donc chacun verra de même tous les maux qu'il a commis, et pour la même raison tous ceux des autres.

Saint Augustin, *De Civit. Dei*, XX, 4, repousse l'hypothèse d'un livre réel et matériel, qui seroit lu au jour du jugement, et dans lequel seroient écrits les faits de chacun ; et la raison qu'il en donne, c'est que nul ne pourroit dire ni la grandeur de ce livre, ni le temps qu'il faudroit pour

---

ARTICULUS III.

Utrùm omnia merita vel demerita, propria et aliena, uno intuitu ab aliquo videbuntur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non omnia merita vel demerita, propria et aliena, ab aliquo, uno intuitu, videbuntur. Ea enim quæ sigillatim considerantur, non videntur uno intuitu. Sed damnati sigillatim considerabunt sua peccata, et ea plangent; unde dicunt *Sap.*, V : « Quid nobis profuit superbia, etc. » Ergo non omnia videbunt uno intuitu.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. *Topic.* cap. 4, quòd « non contingit simul plura intelligere. » Sed merita et demerita, propria et aliena, non videbuntur nisi intellecta. Ergo non poterunt simul omnia videri.

3. Præterea, intellectus damnatorum non erit post resurrectionem limpidior, quàm nunc sit beatorum et angelorum, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species innatas. Sed tali cognitione angeli non vident plura simul. Ergo nec tunc damnati poterunt omnia facta simul videre.

Sed contra, super illud *Job*, VIII : « Induentur confusione, » dicit Glossa : « Viso Judice, mala omnia ante oculos mentis versabuntur. » Sed Judicem subitò videbunt. Ergo similiter mala quæ commiserunt, et eâdem ratione omnia alia.

Præterea, Augustinus, XX. *De Civit. Dei* (cap. 4), habet pro inconvenienti quòd legatur aliquis liber materialis in judicio, in quo facta singulorum sunt scripta, eo quòd nullus valeat æstimare illius libri magnitudinem, vel quanto

le lire (1). Mais on ne peut pas davantage estimer combien il faudroit de temps pour voir les mérites ou démérites, tant des autres que de soi, s'il falloit les parcourir successivement. Donc il faut admettre que chacun les voit tous d'un seul coup d'œil.

(Conclusion. — Bien que nul ne puisse voir instantanément tous les mérites ou démérites, tant des autres que de soi, la puissance divine fera néanmoins qu'on les voie d'une manière très-distincte dans un temps extrêmement court.)

Il existe à cet égard deux opinions : Quelques-uns prétendent qu'on verra instantanément tous les mérites et démérites, les siens et ceux des autres. C'est une chose qu'on peut aisément croire des bienheureux, par la raison qu'ils verront tout dans le Verbe ; et de la sorte il ne répugne pas qu'ils voient plusieurs choses à la fois. Mais il n'en est plus ainsi des damnés, dont l'intellect ne se trouve pas élevé à la hauteur de la vision divine. D'autres soutiennent donc que les méchants ne verront à la fois leur péchés et ceux des autres que d'une manière générale, c'est-à-dire dans le genre et non dans l'espèce de ces mêmes péchés ; et cela suffit pour légitimer à leurs yeux la condamnation ou l'absolution par où le jugement doit finir. Ils ne verront donc pas d'un seul coup d'œil le détail de toutes les choses qui feront l'objet de ce jugement. Cette explication ne paroît pas néanmoins s'accorder entièrement avec les paroles de saint Augustin ; «ils énuméreront toutes choses, dit-il, d'un regard de la pensée.» Or les choses qui ne sont vues que d'une manière générale ou dans leur genre, on ne les énumère pas (2). On pourroit donc adopter à cet égard

(1) Nous avons déjà cité le passage du saint évêque d'Hyppone ; et nous voyons que sa pensée sert de base à la doctrine qu'enseigne ici notre auteur.

(2) Le mot *énumérer*, comme on l'a vu, ne se trouve pas dans saint Augustin. Mais on ne peut pas dire que cette expression ait l'inconvénient d'altérer ou de forcer le sens du texte, Philosophiquement parlant, les choses que l'on connoît en détail, dans leur individualité propre, dans leurs circonstances particulières, on les énumère véritablement. C'est assez pour justifier la citation.

---

tempore legi posset ; sed similiter etiam non posset æstimari tempus, quantum oporteret ponere ad considerandum omnia merita et demerita, sua et aliena, ab aliquo homine, si successivè diversa videat. Ergo oportet ponere quòd omnia simul videat unusquisque.

(Conclusio. — Etsi in instanti aliquis visurus non sit singula merita vel demerita, tam sua quàm aliena, tamen brevissimo tempore, auxilio divinæ virtutis, omnia particularia considerabit.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio : Quidam enim dicunt quòd omnia merita et demerita simul aliquis videbit, sua et aliena, in instanti. Quod quidem de beatis facilè credi potest; quia omnia in Verbo videbunt, et sic non est inconveniens quòd simul plura videant. Sed de damnatis, quorum intellectus non est elevatus ut possint Deum videre, et in eo omnia alia, est magis difficile. Et ideo alii dicunt quòd mali simul omnia videbunt in genere, peccata sua et aliena ; et hoc sufficit ad accusationem illam quæ debet esse in judicio, vel ad absolutionem. Non autem videbunt omnia simul descendendo ad singula. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini, XX. *De Civit. Dei* (ubi suprà), qui dicit quòd « omnia mentis intuitu enumerabunt (1). » Quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur. Unde potest eligi media : via quòd

(1) Enumerari quidem non sic expressè dicit, sed perinde est ac si dicat.

une sorte de moyen-terme, en disant qu'ils verront chaque chose en détail, non précisément d'une manière instantanée, mais dans un temps extrêmement court, par un effet spécial de la puissance divine. Et c'est bien à cela que revient la parole du saint évêque d'Hippone : « toutes choses seront vues avec une merveilleuse célérité. » Du reste, il n'y a rien là d'impossible, car un temps donné, pour si court qu'on le suppose, renferme en puissance un nombre infini d'instants.

De là résulte clairement la réponse aux objections faites dans les deux sens opposés.

QUESTION LXXXVIII.

Du jugement général, du temps et du lieu où il se fera.

Tel est le triple objet que nous avons à considérer ici ; et là-dessus on demande quatre choses : 1° Doit-il y avoir un jugement général? 2° Sera-t-il instruit au moyen de la parole extérieure? 3° Aura-t-il lieu dans un temps qui nous est inconnu ? 4° Aura-t-il lieu dans la vallée de Josaphat.

ARTICLE I.

Doit-il y avoir un jugement général?

Il paroît qu'il ne doit pas y avoir un jugement général. 1° Il est dit, *Nahum*, I, 9 : « Dieu ne jugera pas deux fois sur la même chose. » Or, Dieu juge déjà dans le temps chacune de nos œuvres, soit quand après la

singula considerabunt, non tamen in instanti, sed in tempore brevissimo, divinâ virtute ad hoc adjuvante. Et hoc est quod dicit Augustinus ibidem, quòd « mirâ celeritate cernentur. » Nec hoc est impossibile, quia in quolibet parvo tempore sunt infinita instantia in potentia.

Et per hoc patet responsio ad objecta in utramque partem.

QUÆSTIO LXXXVIII VEL XC.

De judicio generali, tempore et loco in quo fiet, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de judicio generali, tempore et loco in quo fiet.

Circa quod quæruntur quatuor : 1° Utrùm generale judicium sit futurum. 2° Utrùm quantum ad disceptationem fiet per vocalem locutionem. 3° Utrùm fiet tempore ignoto. 4° Utrùm fiet in valle Josaphat.

ARTICULUS I.

Utrùm generale judicium sit futurum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd generale judicium non sit futurum. Quia, ut dicitur *Nahum*, I, « non judicabit Deus bis in idipsum (1). » Sed nunc Deus judicat de sin-

(1) Sive *non vindicabit* (vel non puniet), ut juxta græcum ἐκδικήσει apud 70, legendum est; licèt legatur passim et usurpetur, ut hic, *judicabis*. Aliter tamen in vulgata editione, vers. 9 : *Non consurget duplex tribulatio*, quasi dicatur duplex pœna, sicut vindicta duplex, etc.

mort il punit ou récompense chaque homme en particulier selon ses mérites, soit même lorsque durant le cours de la vie présente il frappe le péché ou récompense la vertu. Donc il paroît qu'il n'y aura pas un autre jugement.

2° Il n'est aucun jugement où l'exécution précède la sentence. Or dans le jugement de Dieu à l'égard des hommes, la sentence a pour objet de les admettre dans le royaume éternel ou de les en exclure, comme on le voit, *Matth.*, XXV. Par conséquent, les hommes étant déjà dans le temps, les uns admis dans ce divin royaume, les autres à jamais repoussés de son sein, il paroît qu'il ne sauroit y avoir un autre jugement.

3° Une chose n'est traduite devant un tribunal que parce qu'il est encore incertain de quelle manière on doit en décider. Mais la damnation est une chose certaine pour chacun des damnés, tout comme la béatitude pour chacun des élus, même avant la fin du monde. Donc il n'y aura pas alors un autre jugement.

Mais le contraire résulte de cette parole de l'Evangile, *Matth.*, XII, 41: «Les hommes de Ninive s'élèveront contre cette génération au jour du jugement, et la condamneront.» Il y aura donc un jugement après la résurrection générale.

Il est encore écrit, *Joan.*, V, 29: «Ceux qui auront fait de bonnes œuvres ressusciteront pour prendre possession de la vie; et ceux qui en auront fait de mauvaises, ressusciteront pour subir leur condamnation.» Il est donc évident qu'il y aura un jugement après la résurrection générale (1).

(1) Il seroit aisé de multiplier ici les textes de l'Ecriture où il est parlé du dernier jugement. Citons-en quelques-uns. Outre celui qui est cité par l'auteur, l'Evangile selon saint Matthieu nous en fournit deux non moins explicites. D'abord, XVI, 27: « Le Fils de l'homme viendra dans la gloire de son Père, avec ses anges; et alors il rendra à chacun selon ses œuvres;» puis, XXV, 31 et 32: « Quand le Fils de l'homme sera venu dans sa majesté, et tous ses anges avec lui, il siégera sur le trône de sa puissance. Et toutes les nations seront assemblées devant lui; et il séparera les hommes les uns des autres, comme un berger sépare les brebis des boucs, etc. » Qui ne connoît ces énergiques paroles du grand Apôtre, II. *Corinth.*, V, 10: « Il faut que nous soyons tous manifestés au tribunal du Christ, afin d'y rendre compte chacun des œuvres que nous aurons faites durant les jours de notre chair, bonnes ou mauvaises. » Le prophète de Pathmos dit à son tour, *Apoc.*, XX, 12: « Et je vis les morts, grands et petits,

gulis hominum operibus, cùm post mortem unicuique pœnas vel præmia pro meritis tribuit; et dum etiam quosdam in hac vita pro bonis vel malis operibus præmiat vel punit. Ergo videtur quòd non sit aliud judicium futurum.

2. Præterea, in nullo judicio executio sententiæ præcedit judicium. Sed sententia divini judicii quoad homines, est de adeptione regni vel exclusione à regno, ut patet *Matth.*, XXV. Ergo, cùm modò aliqui adipiscantur regnum æternum, et quidam excludantur ab ipso perpetuò, videtur quòd aliud judicium non sit futurum.

3. Præterea, propter hoc aliqua in judicium oportet adduci, quia dubium est quid de eis definiendum sit. Sed ante finem mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, et cuique sanctorum sua beatitudo. Ergo, etc.

Sed contra, *Matth.*, XII, dicitur: « Viri Ninivitæ surgent in judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam. » Ergo post resurrectionem aliquod judicium fiet.

Præterea, *Joan.*, V, dicitur: « Procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitæ; qui verò mala egerunt, in resurrectionem judicii. » Ergo videtur quòd post resurrectionem aliquod judicium sit futurum.

(Conclusion. — De même qu'à la création de l'Univers toutes choses ont procédé immédiatement de Dieu, de même le dernier complément sera donné à toutes choses par un jugement universel, qui correspondra à cette œuvre première de la puissance divine.)

L création appartient à ce premier principe par lequel toutes choses sont amenées à l'être, et le jugement rentre dans ce dernier terme où toutes choses seront conduites à leur fin. Or il faut distinguer deux grandes opérations divines : l'une, par laquelle il a primitivement, en constituant la nature, appelé tous les êtres à l'existence, opération distincte de celle par laquelle il complète cette même nature; et c'est de celle-là qu'il faut entendre le repos que l'Ecriture sainte attribue au Créateur, *Genes.*, II. L'autre est celle par laquelle Dieu gouverne tous les êtres; et de celle-ci il est dit, *Joan.*, V, 17 : «Mon Père opère encore actuellement, et j'opère de même.» Il faut donc également distinguer deux jugements, mais dans un ordre inverse : l'un répond à l'œuvre du gouvernement des créatures; car une telle œuvre ne peut pas ne pas être jugée, et le jugement dont elle est l'objet portera sur les actions de chaque homme en particulier, non-seulement en ce qui le concerne lui-même, mais en ce qui regarde aussi le gouvernement général des créatures. D'où il suit que la glorification d'un homme est différée pour le bien des autres; et il en est de même de la punition. Il est donc nécessaire qu'il y ait un autre jugement, un jugement universel et final, qui corresponde, mais par opposition, à la première production des êtres. Et voici comment : de même qu'alors toutes les choses ont immédiatement procédé de Dieu, de même le dernier complément sera donné par Dieu à la création tout entière, chacun des êtres qui la composent devant alors recevoir d'une manière définitive, ce qui lui est rigoureusement dû. Il suit encore de là que la justice di-

debout en présence du trône; et les livres furent ouverts; et il fut ouvert un autre livre, qui est le livre de la vie; et les morts furent jugés d'après ce qui étoit écrit dans les livres conformément à leurs œuvres. »

(Conclusio. — Quemadmodum in prima rerum productione immediatè omnia processerunt à Deo, ita universale judicium futurum est, respondens primæ illi rerum productioni, quo dabitur ultima completio mundo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut operatio pertinet ad rerum principium quo producuntur in *esse*, ita judicium pertinet ad terminum quo res ad finem suum perducentur. Distinguitur autem duplex Dei operatio : una, qua res primitus in *esse* produxit, instituens naturam, et distinguens ea quæ ad completionem ipsius pertinent; à quo quidem opere Deus dicitur quievisse, *Genes.*, II. Alia ejus operatio est qua operatur in gubernatione creaturarum, de qua *Joan.*, V : « Pater meus usque modò operatur, et ego operor. » Et ita etiam duplex ejus judicium distinguitur, ordine tamen converso : unum, quod respondet operi gubernationis, quæ sine judicio esse non potest; per quod quidem judicium unusquisque singulariter pro suis operibus judicatur, non solùm secundùm quod sibi competit, sed etiam secundùm quod competit gubernationi universi. Unde differtur unius præmiatio pro utilitate aliorum (ut patet *Hebr.*, XI), et pœnæ unius ad profectum alterius cedunt. Unde necesse est ut sit aliud judicium universale correspondens ex adverso primæ rerum productioni in *esse*, ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediatè à Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundùm

vine se manifestera d'une manière éclatante à ce dernier jugement; elle sera délivrée des ténèbres que semble actuellement faire peser sur elle, cette disposition providentielle qui fait servir un homme au bien des autres, plus que ne sembleroient l'exiger les œuvres apparentes. Voilà pourquoi, enfin, ce jour verra s'accomplir l'entière séparation des bons et des méchants; car désormais il n'y aura plus lieu à ce qu'ils concourront réciproquement au bien les uns des autres. C'est ce bien qui permet ici-bas, tant que durera l'état présent du monde sous le gouvernement de la providence, le mélange des justes et des pécheurs.

Je réponds aux arguments : 1° Tout homme est une personne individuelle, et de plus une partie du genre humain. Il est donc passible d'un double jugement : d'un jugement particulier ou individuel, lequel sera prononcé après la mort de chacun, alors que chacun sera récompensé ou puni selon ce qu'il aura fait sur la terre, non d'une manière complète néanmoins, puisque le corps n'y participe pas encore, mais uniquement dans son ame. L'homme doit subir un second jugement, en tant qu'il fait partie du genre humain; la justice humaine nous laisse entrevoir quelque chose de semblable quand elle prononce sur une réunion d'hommes, chacun devant participer ainsi à l'effet de ce jugement. Au dernier jour, quand le jugement universel opérera la complète séparation des bons et des méchants, ce jugement s'étendra nécessairement à chacun de nous. Il est vrai malgré cela que « Dieu ne juge pas deux fois sur la même chose; » car il n'infligera pas deux peines pour le même péché, seulement la peine qui n'avoit pas été complètement infligée avant le dernier jugement, le sera alors, les méchants étant désormais punis dans leur corps, aussi bien que dans leur ame.

2° La sentence portée au jugement universel a pour objet propre la séparation des bons et des méchants, cette séparation n'ayant pas eu lieu

---

seipsum. Unde et in illo judicio apparebit manifestè divina justitia quantum ad omnia quæ nunc ex hoc occultantur, quòd interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum, aliter quàm manifesta opera exigere videantur. Unde etiam et tunc erit universalis separatio bonorum à malis, quia ulteriùs non erit locus ut mali per bonos vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis quoadusque status hujus vitæ per divinam providentiam gubernatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quilibet homo et est singularis quædam persona, et est pars totius generis humani. Unde et duplex ei judicium debetur : unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quæ in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantùm. Aliud judicium debet esse de eo secundùm quòd est pars totius humani generis, sicut aliquis judicari dicitur secundùm humanam justitiam, etiam quando judicium datur de communitate, cujus ipse est pars. Unde et tunc, quando fiet universale judicium totius humani generis per universalem separationem bonorum à malis, etiam quilibet per consequens judicabitur. Nec tamen « Deus judicabit bis in idipsum, » quia non duas pœnas pro uno peccato inferet; sed pœna quæ ante judicium completè inflicta non fuerat, in ultimo judicio complebitur, postquam impii cruciabuntur quoad corpus et animam simul.

Ad secundum dicendum, quòd propria sententia illius generalis judicii est universalis separatio bonorum à malis, quæ illud judicium non præcedet. Sed etiam nunc quoad particu-

avant ce dernier jugement. Nous pouvons même ajouter que dans le jugement particulier qui suit notre mort la sentence n'obtient pas son plein effet; car les justes obtiendront une plus grande récompense au jugement dernier, soit parce que leur corps participera à la gloire de l'ame, soit parce que le nombre des saints sera désormais complet; et de même les méchants subiront une peine plus grande provenant de causes absolument analogues. Plus est grande la masse des damnés, plus nous apparoissent terribles les flammes de l'enfer.

3° Le dernier jugement regarde plus directement l'universalité des hommes, que chacun d'eux en particulier, comme nous l'avons déjà dit. Bien donc que chaque homme avant ce jugement soit certain de son bonheur ou de son malheur éternels, il ignore ce qu'il en est de la béatitude ou de la damnation des autres. Et c'est là ce qui montre la nécessité du jugement universel (1).

ARTICLE II.

Ce jugement sera-t-il instruit et prononcé au moyen de la parole extérieure

Il paroît que ce jugement sera instruit et prononcé au moyen de la parole extérieure. 1° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XX, 1 : « A quel nombre de jours ce jugement devra-t-il s'étendre, c'est ce qu'on ne sait pas. » Or il n'y auroit pas d'incertitude à cet égard si les choses qui doivent avoir lieu au dernier jugement, ne devoient s'accomplir que d'une manière mentale. Donc ce jugement aura lieu par le moyen de la parole extérieure, et non uniquement par la pensée.

(1) La thèse qui vient d'être démontrée l'avoit été déjà par saint Thomas lui-même, III part. *quæst.* LIX, art. 5. On pourroit donc, sans trop de sévérité, la regarder comme une répétition à peu près inutile. La seule considération de quelque importance qu'elle fasse valoir, c'est que le jugement universel aura lieu pour opérer la séparation définitive des bons et des méchants. Mais, il faut le reconnoître, les théologiens assignent à ce jugement des causes tout autrement frappantes et décisives. Elles sont toutes indiquées, avec beaucoup d'ordre et de précision, dans la thèse même de notre saint docteur. C'est à celle-là que les orateurs sacrés doivent revenir, s'ils veulent avoir sur ce sujet une série remarquable de considérations à dé-

---

larem sententiam uniuscujusque, non plenè præcessit judicii effectus; quia etiam boni ampliùs post judicium præmiabuntur, tum ex gloria corporis adjuncta, tum ex numero sanctorum completo ; et mali etiam plus torquebuntur ex adjuncta pœna corporis et impleto in pœnis numero damnatorum, quia quantò cum pluribus ardebunt, tantò magis ardebunt.

Ad tertium dicendum, quòd universale judicium magis directè respicit universalitatem hominum quàm singulos judicandorum, ut dictum est. Quamvis ergo cuilibet homini ante judicium erit certa notitia de sua damnatione vel præmio, non tamen omnibus omnium damnatio vel præmium innotescet. Unde judicium universale necessarium erit.

ARTICULUS II.

Utrùm judicium fiet per locutionem vocalem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd judicium, illud quantum ad disceptationem et sententiam, fiet per locutionem vocalem. Quia, ut Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 1), « per quot dies futurum hoc judicium tendatur, incertum est. » Sed non esset incertum, si illa quæ in judicio dicuntur futura, tantùm mentaliter complerentur. Ergo judicium illud vocaliter fiet, et non solùm mentaliter.

2° Saint Grégoire, cité par le Maître des Sentences, IV, 47, a dit : « Ceux là du moins entendront les paroles du souverain Juge, qui auront gardé la foi en sa parole. » Or cela ne peut s'appliquer à la parole intérieure; car dans ce sens tous entendront les paroles du souverain Juge, par la raison que tous, les méchants comme les bons, connoîtront tous les mérites les uns des autres. Donc il paroît que ce jugement aura lieu par le moyen de la parole extérieure.

3° Le Christ apparoîtra sous sa forme humaine pour venir nous juger, de telle sorte qu'il puisse être réellement vu de tous. Donc pour la même raison devra-t-il parler véritablement, c'est-à-dire avec sa voix humaine, afin d'être également entendu de tous.

Mais voici comment saint Augustin enseigne le contraire, *De Civit. Dei*, XX, 14 : « Ce livre de la vie dont il est parlé dans l'Apocalypse, représente une action spéciale de la puissance divine, par laquelle chacun verra clairement dans sa mémoire toutes les œuvres bonnes ou mauvaises, qu'il aura faites dans la vie, et les parcourra toutes, avec une célérité merveilleuse, d'un regard de la pensée, si bien que la science alors viendra donner tort ou raison à la conscience; et de la sorte encore les individus et le genre humain tout entier seront jugés en même temps. » Or, si les mérites de chacun étoient discutés d'une manière orale, ils ne seroient pas tous jugés à la fois. Donc la discussion des consciences n'aura pas lieu d'une manière orale.

La sentence doit être en rapport avec le témoignage. Or le témoignage rendu, à charge ou à décharge, aura lieu d'une manière mentale; car l'Apôtre dit, *Rom.*, II, 15 : « Leur conscience leur rendant témoignage par un conflit de pensées qui tantôt les accuse et tantôt les défend, dans ce jour où Dieu jugera les secrets les plus cachés des hommes. » Donc il

velopper. On en trouve les premiers éléments dans les Pères de l'Eglise. On peut consulter en particulier le traité de Tertullien sur *la Résurrection de la chair*.

---

2. Præterea, Gregorius dicit, et habetur in littera (IV. *Sent.*) (1) : « Illi saltem verba Judicis audient, qui ejus fidem verbo tenuerunt. » Hoc autem non potest intelligi de verbo interiori, quia sic omnes verba Judicis audient, quia omnibus, et bonis et malis, nota erunt omnia facta aliorum. Ergo videtur quòd judicium illud vocaliter peragetur.

3. Præterea, Christus secundùm formam hominis judicabit, in qua corporaliter ab omnibus possit videri. Ergo eadem ratione videtur quòd corporali voce loquetur, ut ab omnibus audiatur.

Sed contra, Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 14, ut jam suprà), quòd « liber vitæ, de quo *Apocal.*, XX, quædam vis intelligenda est divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mirâ celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam, atque ita simul et omnes et singuli judicentur. » Sed si vocaliter discuterentur merita singulorum, non possent omnes et singuli judicari simul. Ergo videtur quòd illa discussio non erit vocalis.

Præterea, sententia proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium et accusatio et excusatio erit mentalis; unde *Rom.*, II : « Testimonium reddente illis conscientiâ ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium, in die cùm judicabit Deus occulta hominum. » Ergo vide-

(1) Ex lib. XVI *Moral.*, cap. 24, in antiquis exemplaribus, vel 20 in modernis.

paroît que la sentence et le jugement tout entier auront lieu d'une manière mentale.

(CONCLUSION. — Si le dernier jugement devoit avoir lieu au moyen de la parole extérieure, il exigeroit un temps comme infini ; il est donc plus probable qu'il aura lieu seulement d'une manière mentale.)

Sur cette question on ne sauroit rien définir de positif et de certain ; nous devons nous en tenir à des probabilités. Il est donc plus probable que ce dernier jugement sera non-seulement prononcé, mais encore instruit dans toute son étendue, tant pour l'accusation portée contre les méchants que pour les applaudissements décernés aux justes, d'une manière purement mentale. Si les actions de chaque homme devoient être racontées là d'une manière réelle et détaillée, il faudroit pour un tel examen un temps dont il seroit impossible de calculer la longueur. C'est ce que remarque saint Augustin, *De Civit. Dei*, XX, 1 : « Si le livre d'après lequel tous les hommes doivent être jugés, comme il est dit dans l'Apocalypse, étoit un livre matériel, qui pourroit jamais en évaluer le volume ou la longueur; quel temps ne faudroit-il pas pour la lecture d'un livre où seroit renfermée la vie tout entière de tous les hommes qui auront jamais existé ? » Or il ne faudroit pas moins de temps pour la raconter de bouche que pour la lire dans un livre où elle seroit écrite (1). Donc il est probable que les choses prophétisées dans l'Evangile, *Matth.*, XXV, devront se passer non de vive voix, mais d'une manière mentale.

Je réponds aux arguments : 1° Si saint Augustin déclare qu'on ne sau-

(1) Il s'agit ici surtout, on le comprend, de la révision et de la manifestation des consciences. C'est d'une vue de l'esprit, par l'effet d'une lumière supérieure et divine, que les hommes verront leur propre vie, aussi bien que la vie des autres. C'est là le grand livre qui sera lu simultanément et rapidement par tous, aussitôt qu'il aura été ouvert. Mais cela ne touche en rien à ce qui nous est enseigné du terrible appareil que déploiera le souverain Juge à ces grandes assises du genre humain, comme s'exprime notre Bossuet.

---

tur quòd illa sententia et totum judicium mentaliter compleatur.

(CONCLUSIO. — Cùm prope infinitum tempus requireretur in judicio universali, si per locutionem fieret vocalem, probabilius est non per locutionem vocalem, sed mentaliter futurum esse ultimum judicium.)

Respondeo dicendum, quòd quid circa hanc quæstionem sit verum, pro certo definiri non potest. Tamen probabilius æstimatur quòd totum illud judicium, et quoad discussionem, et quoad accusationem malorum (1), et commendationem bonorum, et quoad sententiam de utrisque, mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inæstimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur. Sicut etiam Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 1), quòd « si liber (ex cujus scriptura omnes judicabuntur, ut dicitur *Apocal.*, XX), carnaliter cogitetur, quis ejus magnitudinem aut longitudinem valeat æstimare, aut quanto tempore legi poterit liber in quo scriptæ sunt universæ vitæ universorum ? » Non autem minus tempus requiritur ad narrandum ore tenus singulorum facta, quàm ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quòd illa quæ dicuntur *Matth.*, XXV, non vocaliter sed mentaliter intelligenda sunt esse perficienda.

Ad primum ergo dicendum, quòd pro tanto

(1) Putà exprobrationem illis à Christo factam, quòd eum esurientem non paverint, quòd sitientem non potaverint, etc., per oppositum ad commendationem bonorum quos hæc omnia dicet præstitisse.

roit rien dire de certain sur le temps que durera le jugement universel, c'est qu'on n'a pas tranché la question de savoir s'il aura lieu d'une manière orale ou mentale. Dans la première hypothèse, il réclameroit un temps incalculable ; dans la seconde, il pourroit avoir lieu en peu d'instants.

2° Dans le cas même ou le jugement aura lieu d'une manière mentale, on n'est pas obligé de rejeter la pensée exprimée par saint Grégoire. En effet, bien que chacun doive connoître alors toutes les actions des hommes, celles des autres aussi bien que les siennes, par un secours spécial de la puissance divine auquel l'Evangile peut donner le nom de parole, il n'en n'est pas moins vrai cependant que ceux qui auront eu la foi seront jugés d'après la parole de Dieu, par la raison que la foi provient de cette parole; et à cela se rapporte ce qui est dit, *Rom.*, II, 12 : « Tous ceux qui auront péché sous la loi, seront jugés d'après la loi. » On peut donc croire que ceux qui auront connu la foi entendront alors des choses qui ne seront pas dites aux infidèles.

3° Le Christ apparoîtra bien certainement d'une manière corporelle, afin que tout l'univers connoisse le souverain Juge ; mais cela peut avoir lieu dans un instant, tandis qu'une discussion orale réclamant toujours un temps plus ou moins long, on est effrayé du temps immense que réclameroit le jugement universel, s'il devoit être instruit et prononcé de la sorte.

ARTICLE III.

Le temps du dernier jugement est-il inconnu ?

Il paroît que le temps du dernier jugement n'est pas inconnu. 1° De même que les saints de l'Ancien Testament attendoient le premier avènement du Christ, de même nous attendons le second. Or ils connurent, eux, le temps du premier avènement, comme on le voit par les semaines d'années fixées par Daniel; et de là les reproches adressés aux Juifs de ce

---

dicit Augustinus, quod incertum est per quot dies hoc judicium tendatur, quia non est determinatum utrùm mentaliter vel vocaliter perficiatur. Si enim vocaliter perficeretur, prolixum tempus ad hoc exigeretur; si autem mentaliter, in momento fieri poterit.

Ad secundum dicendum, quòd etiamsi judicium fiat mentaliter tantùm, verbum Gregorii salvari poterit, quia etsi omnibus innotescent sua et aliorum facta, divinâ virtute hoc faciente, quæ in Evangelio *locutio* dicitur, tamen illi qui fidem habuerunt, quam ex verbis Dei conceperunt, ex ipsis verbis judicabuntur, quia dicitur *Rom.*, II : « Quicumque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur. » Unde quodam speciali modo dicetur aliquid his qui fuerint fideles, quod non dicetur infidelibus.

Ad tertium dicendum, quòd Christus corporaliter apparebit, ut ab omnibus corporaliter judex cognoscatur; quod quidem subitò fieri poterit. Sed locutio quæ tempore mensuratur, requireret immensam temporis longitudinem, si vocali locutione judicium perageretur

ARTICULUS III.

Utrùm tempus futuri judicii sit ignotum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd tempus futuri judicii non sit ignotum. Sicut enim sancti patres expectabant primum adventum, ita nos expectamus secundum. Sed sancti patres sciverunt tempus primi adventûs, sicut patet per numerum hebdomadarum, qui describitur *Daniel.*, IX ; unde et reprehenduntur Judæi quòd tempus adventûs Christi non cogno-

qu'ils n'ont pas connu le temps de l'avènement du Messie, *Luc.*, XII, 56 : « Hypocrites, vous savez si bien juger l'aspect du ciel et de la terre, comment ne savez-vous pas de même reconnoître le temps actuel? » Il paroît donc que le temps où le Seigneur viendra pour nous juger, doit être déterminé comme l'étoit celui de son premier avènement.

2° Par les signes nous arrivons à la connoissance des choses signifiées. Or l'Ecriture sainte nous donne du dernier jugement un grand nombre de signes, comme on peut le voir, *Matth.*, XXIV, *Luc.*, XXI, *Marc.*, XIII. Donc nous pouvons parvenir à la connoissance de ce temps.

3° L'Apôtre dit, I. *Corinth.*, X, 11 : « Nous sommes ceux pour qui sont arrivés les derniers siècles. » Saint Jean dit également, I. *Joan.*, II, 18 : « Mes petits enfants, voici la dernière heure. » Il s'est écoulé un temps bien considérable depuis que ces choses ont été dites. Donc il paroît que du moins aujourd'hui nous pouvons savoir que le temps du dernier jugement est proche.

4° Le temps du jugement ne doit nous être caché que dans un but; c'est que chacun, dans une telle ignorance, se prépare à ce jugement avec plus de soin et de sollicitude. Mais alors même que ce jour nous seroit connu, cette sollicitude resteroit encore la même; car chacun de nous ignore le temps de sa mort, et, comme le dit saint Augustin écrivant à Hésychius, *Epist.* LXXX, « tel chacun sera trouvé par son dernier jour, tel il sera trouvé par le dernier jour du monde. » Donc il n'est pas nécessaire que le temps du jugement nous soit inconnu.

Mais notre Seigneur lui-même dit ainsi le contraire, *Matth.*, XIII, 32 : « Quant au jour et à l'heure, nul ne les sait, ni les anges dans les cieux, ni le Fils lui-même, nul si ce n'est le Père. » S'il est dit du Fils qu'il ignore cela, c'est uniquement par rapport à nous, c'est-à-dire qu'il ne le sait pas pour nous le révéler (1).

(1) La question soulevée par ce texte de l'Evangile sur lequel on appuie la thèse présente,

verint, ut patet *Luc.*, XII : « Hypocritæ, faciem cœli et terræ nostis probare; hoc autem tempus quomodo non probatis? » Ergo videtur quòd etiam nobis esse debeat determinatum tempus secundi adventûs, quo Deus ad judicium veniet.

2. Præterea, per signa devenimus in cognitionem signatorum. Sed de futuro judicio multa signa nobis proponuntur in Scriptura, ut patet *Matth.*, XXIV, et *Luc.*, XXI, et *Marc.*, XIII. Ergo in cognitionem illius temporis possumus pervenire.

3. Præterea, dicit Apostolus, I. *Cor.*, X : « Nos sumus in quos fines sæculorum devenerunt. » Et I. *Joan.*, II : « Filioli, novissima hora est, etc. » Cùm ergo jam longum tempus transierit, ex quo hæc dicta sunt, videtur quòd saltem nunc scire possumus quòd ultimum judicium sit propinquum.

4. Præterea, tempus judicii non oportet esse occultum, nisi propter hoc quòd quilibet sollicitiùs se ad judicium præparet, dum determinatum tempus ignorat. Sed eadem sollicitudo remanet etiamsi certum esset, quia cuique incertum est tempus suæ mortis, et, sicut dicit Augustinus in *Epist. ad Hesychium* (scilicet Epist. LXXX), « in quo quemque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies. » Ergo non est necessarium tempus judicii esse occultum.

Sed contra est, quod dicitur *Marc.*, XIII : « De die illo vel hora nemo scit, neque angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater. » Dicitur autem Filius nescire, in quantum nos scire non facit.

L'Apôtre dit également, I. *Thessal.*, V, 2 : « Le jour du Seigneur est comme un voleur dans la nuit, il viendra de la même manière. » De même donc que l'heure où le voleur viendra pendant la nuit, est tout-à-fait incertaine, de même est incertaine aussi l'heure du dernier jugement.

(Conclusion. — Comme la fin du monde, aussi bien que le commencement, dépend uniquement de la puissance divine, c'est avec raison que Dieu s'en est exclusivement réservé la connoissance.)

Par sa toute science, Dieu est la cause des choses; et il se communique aux créatures sous ce double rapport : en leur donnant la faculté de produire d'autres choses, il les fait être causes à leur tour; en donnant à certaines créatures la faculté de connoître les choses, il les fait participer à sa science. Mais il se réserve toujours quelque chose dans l'un ou l'autre cas. Il y a des choses, en effet, pour lesquelles il n'admet la coopération d'aucune créature; et de même il possède des connoissances que les créatures les plus parfaites ne sauroient elles-mêmes acquérir. Or telle doit être éminemment la connoissance des choses qui ne dépendent que de la puissance divine et pour lesquelles la créature ne coopère nullement avec Dieu. Cela s'applique d'une manière évidente à la fin du monde, qui doit être marquée par le dernier jugement. Le monde ne finira par l'action d'aucune cause créée, tout comme il ne commença que par l'action immédiate de Dieu. Voilà pourquoi il convenoit que Dieu seul connût le temps de la fin du monde. Et c'est là une raison que le Sauveur lui-même semble nous avoir indiquée lorsqu'il dit, *Act.*, I, 7 : « Il ne vous appartient pas de connoître les temps et les moments que le Père a réservés à sa puissance; » par où il semble dire que Dieu seul doit savoir ce que lui seul peut opérer.

a été complètement élucidée dans la troisième partie, lorsqu'il a été traité *ex professo*, soit de la science du Christ, soit de son pouvoir judiciaire. La seule interprétation rappelée ici par l'auteur du supplément, est fondée sur le sentiment de saint Augustin, également invoqué par le Docteur angélique. Voici les propres expressions du grand évêque d'Hippone *Quæst.* LXXXIII, 60 : « On dit encore de Dieu qu'il sait quand il fait uniquement savoir, comme on le voit *Deut.* XIII : Dieu vous tente pour savoir si vous l'aimez ; mais ce n'est pas qu'il l'ignore, c'est pour que vous le sachiez vous-mêmes et que vous voyiez clairement à quel degré d'amour vous

---

Præterea, I. *Thessal.*, V : « Dies Domini sicut fur in nocte, ita veniet. » Ergo videtur, cùm adventus furis in nocte sit omnino incertus, quòd dies ultimi judicii sit omnino incertus.

(Conclusio. — Cùm, sicuti initium, ita et finis mundi soli divinæ potestati subjiciatur, convenienter ejus cognitionem sibi soli Deus reservavit.)

Respondeo dicendum, quòd Deus per scientiam suam est causa rerum. Utrumque autem creaturis communicat, dum et rebus tribuit virtutem agendi alias res, quarum sint causæ, et quibusdam etiam cognitionem rerum præbet. Sed in utroque aliqua sibi reservat. Operatur enim quædam in quibus nulla creatura ei cooperatur; et similiter cognoscit quædam quæ à nulla pura creatura cognoscuntur. Hæc autem nulla alia magis esse debent quàm illa quæ soli divinæ subjacent potestati, in quibus nulla creatura ei cooperatur. Et hujusmodi est finis mundi, in quo erit dies judicii. Non enim per aliquam causam creatam mundus finietur, sicut etiam esse incœpit immediatè à Deo. Unde decenter cognitio finis mundi soli Deo reservatur. Et hanc rationem videtur ipse Dominus assignare, *Act.*, I : « Non est (inquit) vestrûm nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate; » quasi diceret, « quæ soli potestati ejus reservata sunt. »

Je réponds aux arguments : 1° Dans son premier avènement le Christ a voulu demeurer caché, conformément à cette parole du Prophète, *Isa.*, XL, 15 : « Vous êtes vraiment un Dieu caché, Dieu sauveur d'Israel. » Pour qu'il pût donc être reconnu par les fidèles, il falloit que le temps de sa venue fût déterminé d'avance. Mais à son second avènement il se manifestera d'une manière éclatante, réalisant cette prophétie, *Psalm.* XLIX, 3 : « Dieu viendra avec un grand éclat. » Plus d'erreur possible alors sur un tel avènement. Il n'y a donc pas de parité.

2° Ainsi que le remarque saint Augustin dans sa lettre à Hésychius, citée plus haut, et dans laquelle il traite du jour du jugement, les signes dont il est parlé dans l'Evangile ne s'appliquent pas tous au second avènement du Christ, celui qui aura lieu à la fin des temps ; quelques-uns regardent la destruction de Jérusalem, depuis longtemps accomplie ; quelques autres, et en plus grand nombre, se rapportent à cet avènement moyen de Jésus-Christ dans son Eglise, par lequel il la visite d'une manière spirituelle, en tant qu'il habite en nous par la foi et par l'amour. De plus, les signes qui nous sont donnés dans les Evangiles et dans les Epîtres touchant le dernier avènement du Christ, ne peuvent pas servir à préciser le temps où le jugement universel aura lieu ; car les périls que l'Ecriture nous annonce comme devant être les signes avant-coureurs de la fin du monde, se sont toujours manifestés d'une manière plus ou moins intense, même dès l'origine de l'Eglise. En parlant de leur époque, les Apôtres emploient quelquefois cette expression, « les derniers jours, » *Act.*, II. C'est saint Pierre qui applique ainsi le texte de Joel II, 28 : « Et dans les derniers jours il arrivera......... » Depuis lors cependant il s'est écoulé bien des siècles, et l'Eglise a eu à souffrir bien des tribulations,

êtes parvenu. Pareillement, quand il est dit de lui qu'il ne sait pas, cela signifie, ou bien qu'il réprouve une chose, comme dans cette parole : *Je ne vous connais pas, Matth.*, XXV, 12, ou bien qu'il ne veut pas nous faire savoir ce qu'il importe que nous ignorions. » Puis vient le texte dont il est ici question. Telle est aussi l'interprétation de saint Hilaire, *De Trin.* IX.

Ad primum ergo dicendum, quòd in primo adventu Christus venit occultus, secundùm illud *Isai.*, XLV : « Verè tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator. » Et ideo, ut à fidelibus cognosci posset, oportuit determinatè tempus prædeterminare. Sed in secundo adventu veniet manifestò, ut dicitur *Psalm.* XLIX : « Deus manifestè veniet, etc. » Et ideo circa cognitionem adventûs ipsius error esse non poterit. Et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd sicut August. dixit in *Epist.* de die judicii, *ad Hesychium* (ut tum suprà), signa quæ in Evangeliis ponuntur, non omnia pertinent ad secundum adventum qui erit in fine ; sed quædam eorum pertinent ad tempus destructionis Jerusalem, quæ jam præteriit, quædam verò et plura pertinent ad adventum quo quotidie venit in Ecclesiam, eam visitans spiritualiter, prout in nobis inhabitat per fidem et amorem. Nec illa quæ in Evangeliis vel in Epistolis ponuntur ad ultimum adventum spectantia, ad hoc possunt valere ut determinatè tempus judicii possit agnosci ; quia illa pericula quæ pronuntiantur, nuntiantia vicinum Christi adventum, etiam à tempore primitivæ Ecclesiæ fuerunt, quandoque intentiùs, quandoque remissiùs. Unde et ipsi dies Apostolorum dicti sunt « novissimæ dies, » ut patet *Act.*, II ; ubi Petrus exponit illud verbum *Joel.*, II : « Erit in novissimis diebus, etc., » pro tempore illo. Et tamen ex illo tempore jam tempus plurimum transivit, et quandoque plu-

qui ont varié de grandeur et d'étendue, mais qui souvent pouvoient être regardées, et l'ont été en effet, comme les signes de l'approche du jugement. Il n'est donc pas possible de déterminer le temps où il aura lieu, ni à un mois, ni à une année, ni à cent ans, ni à mille ans près, comme le dit saint Augustin dans la lettre citée plus haut. Et si l'on dit que ces tribulations et ces dangers seront plus grands aux approches du dernier jour, il restera encore à déterminer de combien ils devront dépasser les calamités des âges précédents, ce qui est absolument impossible; et, comme nous venons de l'indiquer, l'Eglise primitive elle-même essuya des persécutions tellement graves, vit s'élever en si grand nombre de tels monstres d'erreurs, que plusieurs pensèrent alors que les temps de l'Antechrist n'étoient plus éloignés; c'est ce que nous voyons dans l'histoire ecclésiastique et dans le livre de saint Jérôme sur *les hommes illustres* (1).

3° Cette expression, « voici la dernière heure, » et autres semblables que nous trouvons dans l'Ecriture, ne peuvent nullement nous faire connoître le temps qui doit s'écouler jusqu'au dernier jugement; elles nous représentent, non un court espace de temps à parcourir, mais bien le dernier état du monde dans ses destinées religieuses; état qu'on peut regarder comme son dernier âge. Mais combien de temps cet âge durera-t-il? C'est ce qui n'a jamais été déterminé. La vieillesse, qui est le dernier âge de l'homme, n'a pas de limite connue; car il arrive parfois qu'elle dure autant, ou même plus que tous les autres âges de la vie humaine, comme le remarque saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII. Aussi l'Apôtre, II. *Thessal.*, II, repousse-t-il la fausse interprétation de ceux qui avoient profité de quelques-unes de ses paroles pour se persuader que le jour du Seigneur étoit proche.

(1) Ouvrage que l'on désigne plus communément sous ce titre : *Des écrivains ecclésiastiques.* Immédiatement avant d'arriver à Tertullien, saint Jérôme parle d'un auteur nommé Judas, qui, après avoir très-bien discuté la question des soixante-dix semaines de Daniel et la chronolo-

---

res et quandoque pauciores tribulationes in Ecclesia fuerunt. Unde non potest determinari quantum tempus sit futurum, nec de mense, nec de anno, nec de centum, nec de mille annis, ut Augustinus in eodem libro dicit. Sed etsi credantur in fine hujusmodi pericula magis abundare, non potest tamen determinari quæ sit illa quantitas periculorum quæ immediatè diem judicii præcedet, vel Antichristi adventum, cùm etiam circa tempora primitivæ Ecclesiæ fuerint persecutiones aliquæ adeo graves, et corruptiones errorum adeo abundarent, quòd ab aliquibus tunc vicinus expectaretur vel imminens Antichristi adventus, sicut dicitur in *Ecclesiastica historia,* et in libro Hieronymi *De viris illustribus.*

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc quod dicitur : « Novissima hora est, » vel ex similibus locutionibus quæ in Scriptura leguntur, non potest aliqua determinata quantitas temporis sciri; non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis, sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima ætas; quæ quanto temporis spatio duret, non est definitum, cùm etiam nec senio, quod est ultima ætas hominis, sit aliquis certus terminus definitus, cùm quandoque inveniatur durare quantum omnes præcedentes ætates vel plus, ut dicit Augustinus in lib. LXXIII. *Quæstion.* (qu. 47). Unde etiam Apostolus, II. *ad Thessal.*, II, excludit falsum intellectum quem quidam ex suis verbis conceperant, ut crederent diem Domini jam instare.

En supposant même l'incertitude où nous sommes sur l'heure de notre mort, l'incertitude qui a pour objet le jour du jugement, peut servir doublement à exciter notre vigilance : en ce que l'on ignore, d'abord, si l'intervalle qui nous sépare du jugement sera même aussi long que notre vie, ce qui fait que l'incertitude nous presse de deux côtés à la fois; puis, en ce que l'homme ne doit pas seulement être en sollicitude pour lui-même, mais doit l'être aussi pour la famille, la cité, le royaume, l'Eglise universelle, dont la durée n'est pas assurément réglée sur celle de la vie humaine, bien que chacune de ces existences morales doivent se disposer à ne pas se laisser surprendre par le jour du Seigneur (1).

ARTICLE IV.

Le dernier jugement aura-t-il lieu dans la vallée de Josaphat?

Il paroît que le jugement n'aura pas lieu dans la vallée de Josaphat ou dans les régions environnantes. 1° Il faut bien au moins que tous ceux qui doivent être jugés se tiennent sur la terre, tandis que ceux qui auront à juger seront élevés dans les nues. Mais la terre promise tout entière ne pourroit contenir le nombre des premiers. Il n'est donc pas possible que le jugement ait lieu dans l'enceinte ou dans les environs même de la vallée désignée.

2° Le Christ en tant qu'homme a reçu le pouvoir de juger, pour qu'il

gie des siècles écoulés, jusqu'à la dixième année de l'empereur Sévère, étoit tombé dans l'erreur au sujet de l'Antechrist, en prétendant qu'il devoit paroître à cette époque même. C'est une pensée que la fureur des persécutions jetoit assez fréquemment dans les esprits. On ne doit pas s'étonner d'en retrouver des traces dans certains auteurs de ces temps. Eusèbe, dans son *histoire ecclésiastique*, VI, 7, corrobore à cet égard le témoignage de saint Jérôme.

(1) Rien de plus certain que le fait : nous ignorons le dernier jour du monde, comme nous ignorons notre dernier jour. Les raisons pour lesquelles Dieu nous tient cachée cette double fin, ont été déduites par les moralistes et les théologiens avec plus ou moins de pénétration ou d'étendue. Ils s'accordent tous à nous montrer dans cette disposition de la providence, une preuve touchante de son amour, aussi bien qu'un trait frappant de sa sagesse. C'est sous ce dernier rapport surtout que la pensée développée dans cet article, mérite d'être remarquée.

Ad quartum dicendum, quòd etiam suppositâ mortis incertitudine, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo judicii : primò, ad hoc quòd ignoratur utrùm etiam tantum differatur quantum est hominis vita, ut sic ex duabus partibus incertitudo majorem diligentiam faciat; secundò, quantum ad hoc quòd homo non gerit solùm sollicitudinem de persona sua, sed de familia, vel civitate, vel regno, aut tota Ecclesia, cui non determinatur tempus durationis, secundùm hominis vitam; et tamen oportet unumquodque horum hoc modo disponi, ut dies Domini inveniat paratos.

ARTICULUS

Utrùm judicium fiet in valle Josaphat.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd judicium non fiet in valle Josaphat, aut loco circumstante. Quia ad minus oportet omnes judicandos in terra stare, eos autem tantùm elevari in nubibus, quorum erit judicare. Sed tota terra promissionis capere non posset multitudinem judicandorum. Ergo non potest esse quòd circa vallem illam sit judicium futurum.

2. Præterea, Christo in humanitate datum est judicium, ut justè judicet; quia injustè ju-

juge avec justice, lui qui a subi une sentence inique dans le prétoire de Pilate, et l'exécution de cette sentence au sommet du Golgotha. Donc tel devoit être plutôt le théâtre du dernier jugement.

3° Les nuées se forment des vapeurs exhalées. Or il n'y aura plus alors ni évaporation ni condensation des vapeurs. Les justes ne sauroient donc être portés sur les nuées dans les airs à la rencontre du Christ. Il faudra, par conséquent, qu'ils se tiennent sur la terre, aussi bien que les méchants; et dès-lors aussi il faudra pour le jugement un lieu tout autrement vaste que ne l'est la vallée de Josaphat.

Mais voici comment le prophète exprime le contraire, *Joel.*, III, 2: « J'assemblerai toutes les nations et je les emmènerai dans la vallée de Josaphat, et là j'entrerai en jugement avec elles. »

Il est dit encore, *Act.*, I, 11 : « De même que vous l'avez vu montant dans les cieux, de même il reviendra. » Or il est monté dans les cieux en s'élevant de la montagne des oliviers qui domine la vallée de Josaphat. C'est donc aux environs du même endroit qu'il viendra juger les hommes (1).

(Conclusion. — C'est de la montagne des oliviers que le Christ remonta au ciel; c'est aux environs qu'il se manifestera probablement en revenant sur la terre, afin de montrer son identité dans les deux avènements.)

Les diverses circonstances du jugement dernier et la manière dont les hommes seront réunis aux pieds du souverain Juge, ne peuvent être l'objet

(1) On aura déjà remarqué sans doute que les auteurs du supplément font constamment suivre l'argument, *sed contra*, d'un second argument qui n'a le plus souvent pour objet que de corroborer le premier. Et ce qu'on n'aura pu s'empêcher de remarquer aussi, c'est qu'une telle marche s'écarte manifestement de celle de saint Thomas. Quand notre maître ajoute un ou plusieurs arguments à la proposition directe, c'est pour formuler des objections en sens inverse de celles qu'il a d'abord présentées. De plus, il ne manque pas de résoudre ces objections, à la suite de ses réponses aux autres arguments. Il pose alors la véritable doctrine, entre des extrêmes opposés; il la dégage de deux opinions ou contradictions donnant également dans le faux. On comprend l'utilité, la légitimité de cette méthode. Mais reproduire purement et simplement la même affirmation avec une autre preuve, c'est anticiper sur le corps de l'article, où de telles preuves doivent être groupées; c'est intervertir gratuitement et déranger mal à propos l'ordre naturel de la thèse.

---

dicatus est in prætorio Pilati, et sententiam injusti judicii in Golgotha suscepit. Ergo loca illa magis debent ad judicium determinari.

3. Præterea, nubes fiunt ex resolutione vaporum. Sed tunc nulla erit evaporatio vel resolutio. Ergo non poterit esse quòd justi in nubibus obviam Christo in aera rapiantur; et sic oportebit et bonos et malos esse in terra, et ita multò amplior locus requiretur quàm sit allis ista.

Sed contra est, quod dicitur *Joel.*, III : « Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo cum eis ibi. »

Præterea, *Act.*, I, dicitur : « Quemadmodum vidistis eum ascendentem in cœlum, ita veniet. » Sed ipse ascendit in cœlum de monte Oliveti, qui præeminet valli Josaphat. Ergo et circa loca illa ad judicandum veniet (1).

(Conclusio. — Sicut Christus ex monte Oliveti in cœlum ascendit, sic et circa illum locum eum descensurum probabile est, ut idem esse ostendatur qui descendit et ascendit.)

Respondeo dicendum, quòd qualiter illud judicium sit futurum, et quomodo homines ad

(1) Quod et nomini hebraico respondet; significat enim *Josaphat* idem quod *judicium Domini*, vel *Dominus judicat*, ut in lib. *De Nomin. hebraicis* interpretatur Beda.

d'une science certaine ; on peut seulement induire de certains passages des livres saints que c'est auprès de la montagne des oliviers que le Christ descendra sur la terre, à son second avènement, tout comme il s'est élevé de là pour remonter aux cieux (1) ; et cela, pour que son identité devienne plus manifeste.

Je réponds aux arguments : 1° Une grande multitude peut être renermée dans un petit espace. Du reste, on peut ajouter au lieu désigné une aussi grande circonférence que l'on voudra , et telle qu'on puisse y placer tous ceux qui doivent être jugés, pourvu que de tous les points on puisse apercevoir le Christ ; et comme il sera élevé dans les airs et environné d'une immense clarté, il sera vu sans peine à de grandes distances.

2° Quoique le Christ ait mérité, par le jugement inique dont il a été frappé, le pouvoir de juger les hommes, il n'exercera pas néanmoins ce pouvoir dans l'état d'infirmité où il a été lui-même jugé ; il l'exercera dans cet état de gloire qu'il avoit déjà revêtu quand il est retourné à son Père. Voilà pourquoi le lieu de son ascension semble devoir, plutôt que celui de sa condamnation, être le théâtre du jugement qu'il doit prononcer.

3° Par nuée on doit entendre ici, pensent quelques auteurs, une condensation de rayons lumineux émis par les corps des saints, et nullement des vapeurs exhalées par la terre et l'eau. On pourroit dire encore que ces nuées seront produites par une action directe de la puissance divine, voulant établir ce rapport entre le jugement dernier et l'ascension du Christ, de telle sorte que les hommes le voient monter et descendre dans le même appareil. La nuée pourroit encore être ici le symbole de la miséricorde qui doit tempérer la justice.

(1) C'est donc ici une simple probabilité ; c'est une opinion qu'on pourroit rejeter sans blesser la foi catholique, mais non cependant sans se rendre coupable d'une sorte de témérité. Cette opinion, en effet, est tellement accréditée parmi les chrétiens, si célèbre dans l'Eglise, comme parleroit ici Bossuet; c'est là une croyance si généralement et si anciennement répandue, qu'elle fait comme partie du dépôt sacré de la tradition. S'il falloit appliquer au jugement dernier et entendre dans son sens littéral le texte de Joel sur lequel cette croyance repose, nul doute alors

---

judicium convenient, non potest multùm per certitudinem sciri; tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis quòd circa locum montis Oliveti descendet, sicut et inde ascendit, ut idem esse ostendatur qui descendit et qui ascendit.

Ad primum ergo dicendum, quòd magna multitudo in parvo spatio comprehendi potest. Sufficit autem ponere quantumcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem judicandorum, dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aere præeminens et maximâ claritate refulgens, à longinquo inspici potest.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis Christus per hoc quòd judicatus est injustè, judiciariam potestatem meruerit, non tamen judicabit in forma infirmitatis, in qua injustè judicatus est, sed in forma gloriosa, in qua ad Patrem ascendit. Unde locus ascensionis magis competit judicio quàm locus ubi condemnatus est.

Ad tertium dicendum, quòd *nubes* hîc appellantur (ut quidam dicunt) quædam densitates lucis resplendentis à corporibus sanctorum, et non aliquæ evaporationes ex terra et aqua. Vel potest dici quòd nubes illæ generabuntur divinâ virtute, ad ostendendum conformitatem in adventu ad judicium et ascensionem, ut qui ascendit in nube, ad judicium veniat. Nubes etiam propter refrigerium, indicat misericordiam judicantis.

QUESTION LXXXIX.

De ceux qui jugeront et de ceux qui seront jugés au jugement universel.

C'est sous ce double aspect que nous avons maintenant à considérer ce grand jugement. Sur ce sujet on peut demander huit choses : 1° Y a-t-il des hommes qui doivent juger avec le Christ? 2° Existe-t-il un rapport entre la pauvreté volontaire et le pouvoir de juger ? 3° Les anges doivent-ils aussi prendre une part active à ce jugement ? 4° Les démons seront-ils chargés d'exécuter contre les damnés la sentence du souverain Juge? 5° Tous les hommes doivent-ils comparoître au dernier jugement ? 6° Les bons en seront-ils exemptés ? 7° N'y a-t-il personne parmi les méchants qui doive en être à l'abri ? 8° Les anges eux-mêmes doivent-ils être jugés ?

ARTICLE I.

Y a-t-il des hommes qui doivent juger avec le Christ?

Il paroît qu'aucun homme ne sera admis à juger avec le Christ. 1° Il est écrit, *Joan.*, V, 22 : «Le Père a remis tout entier à son Fils le pouvoir de juger, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père.» Or c'est au Christ seulement qu'un tel honneur est dû. Donc le Christ seul doit juger.

2° Quiconque juge a autorité sur ce qui fait la matière du jugement. Or les mérites et les démérites des hommes, matière du jugement futur, sont soumis à l'autorité de Dieu seul. Donc nul autre n'a le droit d'en juger.

qu'on ne fût rigoureusement obligé de l'admettre. Mais plusieurs saints docteurs l'interprètent dans un autre sens, ou en font une application différente. Selon quelques-uns, par exemple, c'est la ruine de Jérusalem qui seroit ainsi prophétisée, et les armées romaines, sous Titus, auroient été chargées, sans le savoir, d'exécuter le jugement dont parle le prophète.

QUÆSTIO LXXXIX VEL XCI.

De judicantibus et judicatis in judicio generali, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de judicantibus et judicatis in judicio generali.

Circa quod quæruntur octo : 1° Utrùm aliqui homines judicaturi sint cum Christo. 2° Utrùm voluntariæ paupertati correspondeat judiciaria potestas. 3° Utrùm etiam angeli sint judicaturi. 4° Utrùm dæmones exequentur sententiam Judicis in damnatos. 5° Utrùm omnes homines in judicio comparebunt. 6° Utrùm aliqui boni judicandi sint. 7° Utrùm aliqui mali. 8° Utrùm etiam angeli sint judicandi.

ARTICULUS I.

Utrùm aliqui homines judicabunt cum Christo.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd nulli homines judicabunt cum Christo. *Joan.*, V : « Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, etc. » Sed honorificentia talis non debetur alicui, nisi Christo. Ergo, etc.

2. Præterea, quicumque judicat, habet auctoritatem super illud quod judicat. Sed ea de quibus debet esse futurum judicium, sicut merita et demerita humana, soli divinæ auctoritati subsunt. Ergo nulli competit de his judicare.

3° Le jugement dernier sera instruit et prononcé, non de vive voix, mais d'une manière mentale, comme on est en droit de le croire d'après ce qui a été dit. Or, que les mérites et les démérites des hommes soient connus de tous, ce qui constitue, à proprement parler, l'accusation ou la défense, et que chacun reçoive sa récompense ou sa peine, ce qui représente assez bien la sentence prononcée, ce sont là des choses qui dépendent uniquement de la puissance divine. Donc nul autre ne jugera si ce n'est le Christ, par la raison que lui seul est Dieu.

Mais le Sauveur lui-même dit ainsi le contraire, *Matth.*, XIX, 28 : « Et vous aussi, vous serez assis sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. » Donc il est des hommes qui jugeront avec le Christ.

Il avoit encore été dit par le Prophète, *Isa.*, III, 14 : « Le Seigneur viendra pour juger avec les anciens de son peuple (1). » Il paroît donc qu'il y aura des hommes investis du pouvoir de juger.

(Conclusion. — Les hommes parfaits jugeront avec le Christ, en ce sens, d'abord, qu'ils portent gravés en eux les décrets de la justice divine et qu'ensuite ils manifesteront aux autres la sentence prononcée par le Christ.)

Le mot juger peut s'entendre de plusieurs manières : 1° On juge parce qu'on devient en quelque sorte une cause de jugement. Sous ce rapport, on est censé juger par une comparaison à laquelle on donne lieu; et c'est ce qui arrive quand il devient manifeste que quelqu'un doit être jugé par la comparaison qui s'établit entre sa conduite et celle des autres. C'est ainsi qu'il faut entendre ce qui est dit, *Matth.*, XII, 41 : « Les hommes de Ninive s'élèveront au jour du jugement contre cette génération. » Il est évident que cette manière de juger sera commune aux bons et aux

(1) Saint Jérôme ne donne nullement à ces paroles la signification qu'elles devroient avoir pour être légitimement invoquées en faveur de cette thèse. D'après lui, les anciens du peuple, bien loin de venir juger avec le Seigneur, doivent eux-mêmes être jugés, parce qu'ils ont corrompu la loi et fait prévariquer ceux dont ils devoient guider les pas dans les sentiers de la justice. Mais plusieurs autres docteurs, et saint Augustin à leur tête, avoient entendu ce texte comme l'entend ici notre auteur. Et cela suffit amplement pour l'autoriser à en faire l'usage

---

3. Præterea, judicium illud non exercebitur vocaliter, sed mentaliter, ut probabiliùs æstimatur. Sed hoc quòd cordibus hominum omnium notificentur merita et demerita (quod est quasi accusatio vel commendatio), vel retributio pœnæ et præmii (quod est quasi sententiæ prolatio), solâ divinâ virtute fiet. Ergo nulli alii judicabunt nisi Christus, qui est Deus.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XIX : « Sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel. » Ergo, etc.

Præterea, *Isai.*, III : « Dominus ad judicium veniet cum senibus populi sui. » Ergo videtur quòd etiam alii judicabunt cum Christo.

(Conclusio. — Judicabunt perfecti viri cum Christo in quantum in eis continentur decreta divinæ justitiæ, ex quibus homines judicabuntur, et in quantum Christi Judicis sententiam aliis patefacient.)

Respondeo dicendum, quòd *judicare* multipliciter dicitur : Uno modo, quasi causaliter, ut dicatur illud judicare, unde apparet aliquis judicandus. Et secundùm hoc aliqui dicuntur judicare comparatione, in quantum ex comparatione aliorum aliqui judicandi ostenduntur; sicut patet *Matth.*, XII : « Viri Ninivitæ surgent in judicio, etc. » Sed sic judicare in judicio, communiter et bonorum et malorum est.

méchants. 2° On peut juger d'une manière simplement interprétative; on est censé faire une chose quand on y consent. Ceux donc qui donneront leur assentiment au jugement prononcé par le Christ, en approuvant sa sentence, nous pouvons dire qu'ils jugeront avec lui. Cette manière de juger n'appartiendra qu'aux élus ; et c'est ainsi que se vérifiera cette parole, *Sap.*, III, 8 : « Les justes jugeront les nations. » 3° On peut juger comme assesseur et par représentation. C'est ce qu'on dit de celui qui porte certaines marques de la puissance judiciaire et qui occupe un siége éminent comme le juge lui-même. Cela s'entend des assesseurs. Voilà ce que veulent dire ceux qui attribuent aux hommes parfaits, d'après la promesse qui leur est faite, *Matth.*, XIX, une participation à la puissance judiciaire du Christ. Dans ce sentiment, un siége d'honneur doit être accordé à ces hommes éminents; ils s'élèveront au-dessus de tous les autres quand « ils viendront à la rencontre du Christ dans les airs. » Cela ne nous paroît pas suffire néanmoins pour réaliser dans toute son étendue la parole du Seigneur : « Vous serez assis pour juger. » Juger, en effet, c'est quelque chose de plus que de siéger. Il est donc un quatrième mode de jugement qu'il faut attribuer aux hommes parfaits : ils jugeront en tant qu'ils portent gravés en eux les décrets de la justice divine, d'après lesquels les hommes seront jugés; on dit d'un livre qu'il juge, par cela même qu'il renferme la loi dont l'application constitue le jugement. Voilà pourquoi il est dit, *Apoc.*, X, 4 : « Le jugement s'établit, et les livres sont ouverts. » Tel est le genre de jugement dont parle Richard de Saint-Victor, déjà cité plus haut, quand il dit : « Ceux qui s'appliquent à la contemplation des choses divines et qui lisent chaque jour le livre de la Sagesse increée, transcrivent dans les pages vivantes de leur cœur tout ce que leur intelligence perçoit de la suprême vérité. » Et plus bas il

qu'il en fait. Du reste, la parole du Sauveur lui-même, citée avant celle-là, ne permet pas de douter qu'il n'y ait des hommes qui devront juger avec le Christ. Il ne s'agit plus que de déterminer la part qu'ils prendront à ce jugement. C'est là l'objet de l'article.

Alio modo dicitur *judicare* quasi interpretativè; interpretamur enim aliquem facere, qui facienti consentit. Unde illi qui consentient Christo Judici, ejus sententiam approbando, judicare dicentur; et sic judicare erit omnium electorum; unde dicitur *Sapient.*, III : « Judicabunt justi nationes. » Tertio modo dicitur aliquis judicare quasi assessoriè et per similitudinem, quia scilicet similitudinem judicis habet, in quantum sedet in loco eminenti sicut judex; et sic assessores dicuntur judicare. Et secundùm hunc modum dicunt quidam quòd perfecti viri, quibus judiciaria potestas promittitur, *Matth.*, XIX, judicabunt, scilicet per honorabilem confessionem, quia superiores cæteris apparebunt in judicio, obviantes Christo in aera. Sed istud non videtur sufficere ad promissionem Domini complendam, qua dicitur : « Sedebitis judicantes. » Videtur enim judicium confessioni superaddere. Et ideo est quartus modus judicandi, qui perfectis viris conveniet, in quantum in eis continentur decreta divinæ justitiæ, ex quibus homines judicabuntur, sicut si liber in quo continetur lex, judicare dicatur. Unde *Apocal.*, XX : « Judicium sedit, et libri aperti sunt. » Et per hunc modum hanc judicationem Richardus de S. Victore (ut suprà) exponit; unde dicit : « Qui divinæ contemplationi assistunt, qui in libro Sapientiæ quotidie legunt, velut in cordium voluminibus transcribunt quidquid jam perspicuâ veritatis intelligentiâ comprehendunt. » Et infrà : « Quid verò sunt judicantium

ajoute : « Que sont les cœurs de ces hommes destinés à juger les autres, quand une fois ils ont été formés par Dieu même à la connoissance de toute vérité, si ce n'est en quelque sorte les décrets des saints Canons ? » Mais comme juger implique une action dont un autre est l'objet, on ne peut rigoureusement dire de quelqu'un qu'il juge, à moins qu'il ne porte réellement une sentence sur les actions et le sort d'un autre. Or cela peut avoir lieu de deux manières : de sa propre autorité, d'abord ; et cela n'appartient qu'à celui qui a pouvoir et juridiction sur les autres, de telle sorte que ceux-ci soient soumis à sa direction et justiciables de son droit. La puissance judiciaire ainsi comprise appartient à Dieu seul. On juge, en second lieu, quand on porte à la connoissance des autres une sentence prononcée par l'autorité souveraine ; car c'est là porter secondairement une sentence. Ainsi jugeront les hommes parfaits ; ils manifesteront aux yeux des autres la justice divine, en leur faisant comprendre ce qui leur est dû pour leurs mérites ; la manifestation de la justice est encore un jugement. De là ce que dit encore Richard de Saint-Victor, à la suite des passages que nous venons de citer : « Les juges ouvrent le livre de leurs décrets devant les yeux de ceux qu'ils vont juger, quand ils leur permettent de lire en quelque sorte jusqu'au fond de leur cœur, quand ils leur manifestent le fond de leur pensée concernant les choses qui font la matière du jugement. »

Je réponds aux arguments : 1° Ce premier raisonnement n'a trait qu'au jugement qu'on prononce de sa propre autorité ; et il est vrai que celui-là appartient uniquement au Christ.

2° La même réponse s'applique au second argument.

3° Il ne répugne nullement que, parmi les saints, les uns révèlent certaines choses aux autres, soit par manière d'illumination, comme les anges supérieurs illuminent ceux qui sont placés au-dessous d'eux, soit par manière de parole ou d'entretien, rapport que les anges inférieurs peuvent eux-mêmes établir avec ceux d'un rang plus élevé.

---

corda divinitus in omnem veritatem edocta, nisi quædam Canonum decreta ? » Sed quia *judicare* importat actionem in alium procedentem, ideo propriè loquendo, judicare dicitur, qui sententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit : uno modo, ex propria auctoritate. Et hoc est illius qui habet dominium in alios et potestatem, cujus regimini subduntur qui judicantur ; unde ejus est in eos jus ferre ; et sic judicare est solius Dei. Alio modo, judicare est sententiam alterius auctoritate latam, in aliorum notitiam ducere, quod est sententiam latam pronuntiare. Et hoc modo perfecti viri judicabunt, quia alios ducent in cognitionem divinæ justitiæ, ut sciant quid justè pro meritis eis debeatur, ut sic ipsa revelatio justitiæ dicatur *judicium*. Unde dicit Richardus de S. Victore (post prædicta) : « Judices coram judicandis decretorum suorum libros aperire, est ad cordium suorum inspectionem, inferiorum quorumlibet visum admittere, sensumque suum in his quæ ad judicium pertinent revelare. »

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de judicio auctoritatis, quod soli Christo convenit.

Et similiter dicendum est ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd non est inconveniens aliquos sanctorum aliis quædam revelare, vel per modum illuminationis, sicut superiores angeli inferiores illuminant, vel per modum locutionis, sicut inferiores superioribus loquuntur.

ARTICLE II.

Le pouvoir de juger correspond-il à la pauvreté volontaire?

Il paroît que le pouvoir de juger ne correspond pas à la pauvreté volontaire. 1° C'est aux apôtres seuls qu'il a été dit : « Vous siégerez sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. » Or tous ceux qui ont embrassé la pauvreté volontaire ne sont pas apôtres. Donc la puissance judiciaire ne correspond pas toujours à cette pauvreté.

2° Un sacrifice dont notre corps lui-même est la victime, est supérieur à celui dont les biens extérieurs sont la matière. Or les martyrs et les vierges font de leur propre corps un sacrifice à Dieu, tandis que les pauvres volontaires ne le font que des biens extérieurs. Donc c'est aux martyrs et aux vierges, plutôt qu'aux pauvres volontaires, que sembleroit devoir appartenir un pouvoir aussi élevé.

3° Sur cette parole du Sauveur, *Joan.*, V : « Il est un accusateur qui s'élève contre vous, c'est Moïse lui-même, en qui vous espérez. » La Glose dit : « Il vous accuse parce que vous ne croyez pas à sa parole. » Jésus-Christ dit encore, *Joan.*, XII : « La parole que je leur ai adressée les jugera elle-même au dernier jour. » Donc par cela même que l'on présente la loi ou une parole d'exhortation aux hommes, en vue de travailler à la correction de leurs mœurs, on acquiert le droit de juger ceux qui n'en tiennent pas compte. Or c'est là ce que font les Docteurs. C'est donc à eux, plutôt qu'aux pauvres volontaires, qu'il appartiendra de juger.

4° C'est parce qu'il a été jugé d'une manière inique en tant qu'il étoit homme, que le Christ a mérité d'être dans cette même nature humaine le juge de tous les hommes, d'après ce qui est dit, *Joan.*, V, 27 : « Dieu

---

ARTICULUS II.

Utrùm judiciaria potestas respondeat voluntariæ paupertati.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd judiciaria potestas non correspondeat voluntariæ paupertati. Hæc enim solùm duodecim Apostolis est promissa, *Matth.*, XIX : « Sedebitis super sedes duodecim, judicantes, etc. » Cùm ergo non omnes voluntariè pauperes sint Apostoli, videtur quòd non omnibus judiciaria potestas respondeat.

2. Præterea, majus est offerre sacrificium Deo de proprio corpore, quàm de exterioribus rebus (1). Sed martyres et etiam virgines offerunt de proprio corpore sacrificium Deo, voluntariè autem pauperes de exterioribus rebus. Ergo sublimitas judiciariæ potestatis magis respondet martyribus et virginibus, quàm voluntariè pauperibus.

3. Præterea, *Joan.*, V : « Est qui accusat vos, Moyses, in quo vos speratis; » Glossa, « quia voci ejus non creditis. » Et *Joan.*, XII : « Sermo quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die. » Ergo ex hoc quòd aliquis proponit legem vel verbum exhortationis ad instructionem morum, habet quòd judicet contemnentes. Sed hoc est doctorum. Ergo doctoribus magis competit quàm voluntariè pauperibus.

4. Præterea, Christus ex hoc quòd injustè judicatus est, in quantum homo, meruit ut sit judex omnium in humana natura; *Joan.*, V : « Potestatem dedit ei judicium facere, quia

(1) Quia quantò res quæ offertur est intimior offerenti, proptereaque amabilior et charior, tantò illius oblatio major est; corpus autem est intimius quibuslibet aliis rebus, etc.

lui a donné le pouvoir de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme. » Or ceux qui souffrent persécution pour la justice sont jugés d'une manière inique. Donc la puissance judiciaire devroit leur appartenir, plutôt qu'aux pauvres.

5° Ce n'est pas l'inférieur qui doit juger le supérieur. Or beaucoup de ceux qui usent licitement les richesses auront de plus grands mérites que plusieurs de ceux qui auront été volontairement pauvres. Donc ce n'est pas ceux-ci qui doivent juger ceux-là.

Mais l'Ecriture indique ainsi le contraire, *Job*, XXXVI, 6 : « Il ne sauve pas les impies, et il donne aux pauvres le pouvoir de juger. » Donc c'est à la pauvreté qu'un tel pouvoir correspond.

Sur cette parole de l'Evangile, *Matth.*, XIX : « Vous qui avez tout abandonné pour me suivre....., » la Glose dit : « Ceux qui ont tout abandonné et qui ont suivi leur Dieu, seront les juges ; et ceux qui ayant des biens en ont usé d'une manière même légitime, seront jugés. » Ainsi donc, même conclusion que plus haut (1).

(Conclusion. — Ce n'est pas à un pauvre quelconque que le pouvoir de juger est donné, c'est uniquement à celui qui a tout abandonné pour suivre Jésus-Christ dans un état de vie parfaite.)

Le pouvoir de juger est spécialement dû à la pauvreté volontaire pour trois raisons : 1° Pour une raison de convenance ; la pauvreté volontaire fait qu'un homme dédaigne et repousse tous les biens de ce monde, pour s'attacher à Jésus-Christ seul ; et de la sorte il ne reste rien en lui qui

(1) Il y aura des hommes qui jugeront avec le Christ; c'est ce qu'on a vu dans le précédent article. Mais quels sont ceux à qui cet honneur est réservé ? Sera-ce la société tout entière des justes, ou bien une catégorie seulement? C'est le point à discuter qu'amène ici l'ordre logique ; c'est celui qui fait l'objet de la thèse actuelle. En déterminant la nature et l'étendue de ce pouvoir, l'auteur a émis des considérations qui sembloient le généraliser. On eût pu croire d'après cela qu'il appartiendroit à tous les saints, et même, dans un sens, à tous les hommes sans exception. Nous voyons maintenant qu'il faut le restreindre et l'attribuer spécialement à ceux qui, pour entrer dans un état de perfection, auront embrassé la pauvreté volontaire. Cette proposition a pour fondement les expressions mêmes qui précèdent celles où le Sauveur annonce à ses disciples qu'ils siégeront comme juges à son propre tribunal. Ce n'est donc pas là une opinion personnelle, ou un sentiment hasardé, comme on pourroit être tenté de le croire ; mais une vérité fondée sur l'Ecriture.

Filius hominis est. » Sed qui persecutionem patiuntur propter justitiam, injustè judicantur. Ergo judiciaria potestas magis competit eis quàm pauperibus.

5. Præterea, superior non judicatur ab inferiori. Sed multi licitè divitiis utentes, erunt majoris meriti multis voluntariè pauperibus. Ergo voluntariè pauperes non judicabunt, ubi illi judicabuntur.

Sed contra, *Job*, XXXVI : « Non salvat impios, et judicium pauperibus tribuit. » Ergo pauperum est judicare.

Præterea, *Matth.*, XIX, super illud : « Vos qui reliquistis omnia, etc., » dicit Glossa : « Qui reliquerunt omnia, et secuti sunt Deum, hi judices erunt; qui licita habentes rectè usi sunt, judicabuntur. » Et sic idem quod priùs.

(Conclusio. — Non cuilibet pauperi datur judiciaria potestas, sed ei qui omnibus relictis Christum secutus fuerit, juxta perfectionem vitæ.)

Respondeo dicendum, quòd paupertati debetur judiciaria potestas specialiter, propter tria : Primò, ratione congruitatis, quia voluntaria paupertas est eorum qui, omnibus quæ mundi sunt contemptis, soli Christo inhærent : et ideo non

puisse faire fléchir la rectitude de son jugement. Ceux qui ont embrassé la pauvreté volontaire, ayant mis ainsi la vérité de la justice au-dessus de tous les trésors, sont par là même plus aptes à prononcer des jugements équitables. 2° Cela leur est dû à raison de leur mérite; celui qui s'humilie mérite être exalté; et rien dans le monde n'humilie davantage un homme et ne sauroit mieux l'exposer au mépris que la pauvreté. La sublimité du pouvoir judiciaire est donc promise aux pauvres comme une élévation qui doit être la conséquence des abaissements volontaires embrassés pour l'amour du Christ. 3° Cela doit être, enfin, parce que la pauvreté prédispose l'homme à ce mode de jugement que nous avons dit plus haut devoir être le sien. Parmi les saints celui-là surtout sera censé juger, a-t-il été dit, dont le cœur portera plus distinctement gravée la vérité divine, parce qu'il peut mieux ainsi la manifester aux autres. Or, quand on veut marcher dans le chemin de la perfection, la première chose dont on doit se débarrasser, ce sont les richesses extérieures. Voici pourquoi : ce sont là les biens que l'homme acquiert en dernier lieu; et la dernière chose qui se produit est toujours la première à se détruire. C'est pour cela que la pauvreté occupe le premier rang parmi les béatitudes, lesquelles nous tracent la voie vers la perfection. Si le pouvoir de juger correspond à la pauvreté volontaire, c'est donc parce que celle-ci est la première disposition à cet état de perfection que nous venons de déterminer. Aussi n'est-ce pas à tout pauvre, même volontaire, qu'est réservé le pouvoir dont il s'agit ici; c'est uniquement à ceux qui ont tout abandonné pour suivre le Christ dans un état de vie parfaite.

Je réponds aux arguments : 1° Voici ce que dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XX, 5 : « Parce que le Sauveur a dit qu'ils seroient douze assis sur des trônes pour juger, nous ne devons pas croire qu'il n'y aura justement que douze hommes appelés à juger avec lui; autrement, comme Mathias fut élevé à l'apostolat pour occuper la place du traître Judas, il faudroit

---

est in eis aliquid quod eorum judicium à justitia deflectat. Unde idonei ad judicandum redduntur, quasi veritatem justitiæ præ omnibus diligentes. Secundò, per modum meriti, quia humilitati respondet exaltatio pro merito; inter omnia autem quæ hominem in hoc mundo despectum faciunt, præcipuum est paupertas. Unde et pauperibus excellentia judiciariæ potestatis promittitur, ut sic qui se propter Christum humiliat, exaltetur. Tertiò, quia paupertas disponit ad prædictum modum judicandi; ex hoc enim aliquis sanctorum judicare dicetur, ut ex dictis (art. 1) patet, quia cor habebit edoctum omni divina veritate, quam aliis potens erit manifestare. In progressu autem ad perfectionem, primum quod relinquendum occurrit, sunt exteriores divitiæ, quia hæc sunt ultimò acquisita; quod autem ultimum in generatione est, est primum in destructione. Unde et inter beatitudines quibus est progressus ad perfectionem, prima ponitur paupertas. Et sic paupertati respondet judiciaria potestas, in quantum est prima dispositio ad perfectionem prædictam. Et hinc est quòd non quibuscumque pauperibus (etiam voluntariè) reponitur potestas prædicta, sed illis qui relinquentes omnia séquuntur Christum secundùm perfectionem vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 5), « nec quoniam super duodecim sedes sessuros esse ait, duodecim solos homines cum ipso judicaturos putare debemus; alioquin, quoniam in locum Judæ traditoris Apostolum Matthiam

dire qu'il n'y aura pas de trône pour Paul, lui qui néanmoins a travaillé plus que tous les autres. » Ce nombre de douze, comme le remarque du reste le même saint Docteur, est mis là pour représenter la multitude tout entière de ceux qui doivent juger, et cela parce que ce nombre de douze se forme de la combinaison des deux parties du nombre sept, trois multiplié par quatre. Douze est encore un nombre parfait, par la raison qu'il n'est que six ajouté à lui-même, et six est un nombre parfait. On peut dire, enfin, que littéralement le Christ s'adressoit aux douze apôtres, mais que dans sa pensée il faisoit la même promesse à tous ceux qui les imiteroient dans la suite des siècles, et qui se trouvoient maintenant représentés par eux.

2° Ni la virginité, ni le martyre ne disposent l'homme à garder dans son cœur les décrets de la justice divine, aussi bien que le fait la pauvreté; de même que rien ne suffoque la parole de Dieu dans un cœur, comme le fait la sollicitude des richesses extérieures; ce qui est clairement exprimé dans l'Evangile, *Luc.*, VIII. On peut reconnoître aussi que la pauvreté toute seule ne suffit pas pour mériter l'honneur de la puissance judiciaire, et qu'elle est seulement une partie, mais la première partie, de cette perfection à laquelle appartient une telle puissance. On peut donc ranger parmi les choses qui viennent à la suite de la pauvreté et qui conduisent à la perfection, la virginité et le martyre, comme toutes les autres œuvres analogues, bien qu'il ne faille pas leur accorder, sous ce rapport, le même rang qu'à la pauvreté volontaire; le principe d'une chose étant toujours sa partie principale.

3° Celui qui a présenté la loi aux autres hommes, ou qui les a exhortés au bien, ne participera qu'à la première manière de juger que nous avons déterminée plus haut, c'est-à-dire que les autres seront jugés d'après les paroles qu'il leur a fait lui-même entendre : d'où il suit que la puissance judiciaire proprement dite ne correspond ni à la prédication ni à l'ensei-

---

legimus ordinatum, Paulus, qui plus aliis laboravit, ubi ad judicandum sedeat, non habebit. » Unde duodenario numero (ut ibidem indicat) significata est universa judicantium multitudo, propter duas partes septenarii, scilicet tria et quatuor, quæ in se ductæ faciunt duodenarium. Duodenarius autem est numerus perfectus propter hoc quòd consistit ex duplici senario, qui est numerus perfectus. Vel, quoad litteram, duodecim Apostolis loquebatur, in quorum persona hoc omnibus eorum sequacibus promittebat.

Ad secundum dicendum, quòd virginitas et martyrium non ita disponunt ad retinendum in corde decreta divinæ justitiæ, sicut paupertas; sicut è contrario exteriores divitiæ ex sua sollicitudine suffocant verbum Dei, sicut dicitur *Luc.*, VIII. Vel dicendum quòd paupertas non sola sufficit ad meritum judiciariæ potestatis, sed est prima pars perfectionis cui respondet judiciaria potestas. Unde inter ea quæ sequuntur ad paupertatem, ad perfectionem spectantia, possunt computari et virginitas et martyrium, et omnia perfectionis opera. Non tamen sunt ita principalia sicut paupertas, quia principium rei est maxima pars ejus.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui legem proposuit aut exhortatus est ad bonum, judicabit, causaliter loquendo, quia per comparationem ad verba ab ipso proposita alii judicabuntur : et ideo non respondet propriè potestas judiciaria prædicationi vel doctrinæ. Vel dicendum secundùm quosdam quòd tria requiruntur ad potestatem judiciariam : primò, abdicatio

gnement. D'autres répondent à cela que trois choses sont requises pour bien exercer le pouvoir de juger : 1° Le renoncement aux sollicitudes temporelles, afin que l'esprit demeure en état de percevoir la vérité; 2° La connoissance et la possession réelle de la justice divine dans les habitudes de la vie; 3° La démonstration faite aux autres de cette même justice. Un tel enseignement seroit la perfection et le couronnement de la puissance judiciaire.

4° Quand le Christ s'est laissé condamner injustement, c'est un acte d'humilité qu'il a pratiqué; « il a été offert, parce qu'il l'a voulu, » avoit dit le Prophète, *Isa.*, XIII; et c'est cette humilité qui lui a mérité les honneurs de la puissance judiciaire, « tout lui ayant été soumis, » comme s'exprime l'Apôtre, *Philip.*, II. Il résulte de là qu'une telle puissance est spécialement due à ceux qui s'humilient eux-mêmes par le renoncement volontaire aux biens temporels, dont la possession est un titre d'honneur aux yeux des hommes, plutôt qu'à ceux qui sont humiliés par les autres.

5° Sans doute un inférieur ne sauroit de sa propre autorité juger son supérieur; mais il le peut par l'autorité de celui qui est encore au-dessus de ce dernier; c'est ce qu'on voit dans les jugements par délégation. Il ne répugne donc pas d'admettre que les pauvres reçoivent, comme récompense accidentelle, le droit de juger ceux-là même qui l'emportent sur eux sous le rapport de la récompense essentielle.

ARTICLE III.

Les anges devront-ils juger?

Il paroît que les anges seront appelés à juger. 1° Il est dit, *Matth.*, XXV, 31 : « Quand le Fils de l'homme sera venu dans sa Majesté, et tous les anges avec lui. » Or il s'agit ici du second avènement du Christ, quand il viendra pour juger les hommes. Donc il paroît que les anges jugeront avec nous.

---

temporalium curarum, ne impediatur animus à sapientiæ perceptione; secundò, requiritur habitus continens divinam justitiam scitam et observatam; tertiò, quòd illam justitiam alios quis docuerit. Et sic doctrina erit perfectio complens meritum judiciariæ potestatis.

Ad quartum dicendum, quòd Christus in hoc quòd injustè judicatus est, seipsum humiliavit; « oblatus est enim, quia voluit, » ut dicitur *Isai.*, XIII; et meritum humilitatis est judiciaria exaltatio, quia ei omnia subduntur, ut dicitur *Philip.*, II. Et ideo magis debetur judiciaria potestas illis qui voluntariè se humiliant, bona temporalia abjiciendo, propter quæ homines à mundanis honorantur, quàm his qui ab aliis humiliantur.

Ad quintum dicendum, quòd inferior non potest judicare superiorem auctoritate propriâ, sed tamen auctoritate superioris potest, sicut patet in judicibus delegatis. Et ideo non est inconveniens, si hoc quasi accidentale præmium pauperibus detur, ut judicent alios etiam qui sunt excellentioris meriti respectu præmii essentialis.

ARTICULUS III.

Utrùm angeli debeant judicare.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd angeli debeant judicare. *Matth.*, XXV : « Cùm venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli cum eo. » Sed loquitur de adventu ad judicium. Ergo videtur quòd etiam angeli judicabunt.

2° Les noms des différents ordres d'anges viennent des fonctions qu'ils remplissent, comme l'explique très-bien saint Grégoire, *in Evang. homil.* XXXIV (1). Or il est un ordre d'anges qu'on appelle celui des Trônes; et ce nom a évidemment trait à la puissance judiciaire; car on entend par trône le siége d'un juge, ou celui d'un roi, ou la chaire d'un Docteur. Donc il est des anges qui seront appelés à juger.

3° Il a été promis aux saints qu'ils auroient une sorte d'égalité avec les anges, *Matth.*, XXII. Donc, s'il est des hommes qui doivent un jour avoir le pouvoir de juger, à plus forte raison les anges l'auront-ils aussi.

Mais le contraire résulte de cette parole déjà citée, *Joan.*, V, 27 : « Dieu a donné au Christ le pouvoir de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme. » Or les anges ne possèdent pas la nature humaine. Donc ils ne possèdent pas non plus le pouvoir de juger.

Le même individu ne sauroit être en même temps juge et ministre du juge. Or, au jugement dernier, les anges seront comme les Ministres du juge, puisqu'il est dit, *Matth.*, XIII, 41 : « Le Fils de l'homme enverra ses anges, et ils enlèveront de son royaume tous les scandales. » Donc les anges ne jugeront pas.

(Conclusion. — Les anges ne participant pas à la nature humaine, il ne leur appartient pas de juger; c'est là par excellence le droit du Christ, qui est vraiment homme.)

Les assesseurs d'un juge doivent être de même nature que lui. Or le jugement appartient au Fils de l'homme, lequel se manifestera dans sa nature humaine aux yeux des bons et des méchants, bien que dans la Trinité tout entière réside l'autorité du jugement. Il faut donc aussi que les assesseurs du juge possèdent la nature humaine, afin de pouvoir éga-

(1) Et comme notre saint Docteur l'a parfaitement expliqué lui-même dans son admirable traité de la nature et des divers ministères des anges.

---

2. Præterea, angelorum ordines nomina sortiuntur ex officio quod exercent, ut Gregorius Homil. XXXIV *in Evang.* explicat. Sed quidam ordo angelorum est ordo Thronorum, quod videtur pertinere ad judiciariam potestatem; thronus enim est « sedes judicis, solium regis, cathedra doctoris. » Ergo aliqui angeli judicabunt.

3. Præterea, sanctis post hanc vitam promittitur angelorum æqualitas, *Matth.*, XXII. Si ergo homines hanc habebunt potestatem ut judicent, multò fortiùs angeli.

Sed contra, *Joan.*, V : « Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est. » Sed angeli non communicant in humana natura. Ergo nec in judiciaria potestate.

Præterea, non est ejusdem judicare et esse judicis ministrum. Sed angeli erunt in judicio illo ut ministri judicis, ut dicitur *Matth.*, XIII : « Mittet Filius hominis angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala. » Ergo angeli non judicabunt.

(Conclusio. — Cùm angeli non sint humanæ naturæ participes, non competit eis judicare, sed Christo qui verè homo est.)

Respondeo dicendum, quòd assessores judicis debent judici esse conformes. Judicium autem autem Filio hominis attribuitur (1); qui secundùm humanam naturam omnibus apparebit, tam bonis quàm malis, quamvis tota Trinitas judicet per auctoritatem. Et ideo etiam oportet ut assessores Judicis humanam naturam habeant,

(1) Sive Christo, in quantum est Filius hominis, ut ex *Joan.*, V, suprà patet. Dictum est autem ex professo, III. part., qu. 59, art. 2, cur sic hoc ei conveniat, pleniùs quàm hìc.

lement être aperçus de tous, des bons et des méchants. D'où nous pouvons conclure que le droit de juger n'appartient pas aux anges ; et s'il est permis de le leur attribuer sous un rapport, c'est en tant seulement qu'ils adhèrent à la sentence.

Je réponds aux arguments : 1° Les anges viendront avec le Christ, non à titre de juges, mais, comme le dit la Glose sur ce même texte, « à titre de témoins, pour déposer concernant les actes humains, les hommes ayant fait le bien ou le mal pendant qu'ils étoient placés sous leur garde (1). »

2° Certains anges portent le nom de trônes à raison de ce jugement que Dieu ne cesse d'exercer, en gouvernant toutes les créatures avec une suprême justice ; car les anges sont les exécuteurs et les promulgateurs de ce jugement incessant. Mais quant à celui qui sera prononcé à la fin des temps par le Christ homme, il réclame également des hommes pour assesseurs.

3° Cette égalité avec les anges que Dieu a promise aux hommes, regarde la récompense essentielle. Rien n'empêche qu'une récompense accidentelle ne soit donnée aux hommes, tandis que les anges ne la possèdent pas ; c'est ce qui a lieu pour l'auréole des vierges ou des martyrs. Et voilà ce qu'on doit dire du pouvoir de juger.

ARTICLE IV.

Les démons exécuteront-ils à l'égard des damnés la sentence du juge?

Il paroît qu'après le jour du jugement les démons n'exécuteront pas à l'égard des damnés la sentence du juge. 1° L'Apôtre dit, I, *Corinth.*, XV, 24 : « Alors il mettra de côté toute principauté, puissance et vertu. »

(1) Nous ignorons de qui est la glose dont parle ici l'auteur ; mais nous trouvons quelque chose de semblable dans saint Jean Chrysostôme, *super Matth.* homil. 80 : « Tous les anges seront avec le souverain Juge, pour témoigner des inappréciables bienfaits que, par leur ministère, Dieu n'a cessé d'accorder à l'homme, en vue de lui faire opérer son salut. » Ce n'est

---

in qua possint ab omnibus (bonis et malis) videri. Et sic angelis non competit judicare; quamvis angeli etiam aliquo modo possint dici judicare, scilicet per sententiæ approbationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ex Glossa ibidem patet, angeli cum Christo venient, non ut judices, sed ut sint « testes humanorum actuum, sub quorum custodia homines benè vel malè egerunt. »

Ad secundum dicendum, quòd nomen *Throni* attribuitur angelis ratione illius judicii quod Deus semper exercet, omnia justissimè gubernando ; cujus judicii angeli sunt quodammodo executores et promulgatores. Sed judicium quod de omnibus per hominem Christum fiet, etiam requirit homines assessores.

Ad tertium dicendum, quòd hominibus promittitur angelorum æqualitas, quantum ad præmium essentiale. Nihil tamen prohibet aliquod præmium accidentale exhiberi hominibus, quod angelis non dabitur, ut patet de aureola virginum aut martyrum. Et similiter potest dici de judiciaria potestate.

ARTICULUS IV.

Utrùm dæmones exequentur sententiam Judicis in damnatos.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd post diem judicii dæmones non exequentur sententiam Judicis in damnatos. Quia, secundùm Apostolum, I. *Cor.*, XV, « tunc evacuabit omnem principatum et potestatem et virtutem. »

Ce qui prouve que toute supériorité aura également cessé. Or celui qui exécute la sentence exerce une sorte de supériorité à l'égard de celui qui la subit. Donc les démons après le jour du jugement n'exécuteront pas la sentence du juge.

2° Les démons ont plus péché que les hommes. Il n'est donc pas juste que ceux-ci soient tourmentés par ceux-là.

3° De même que les démons suggèrent le mal aux hommes, les bons anges leur suggèrent le bien. Or il n'entre pas dans l'office des bons anges de récompenser les hommes justes; cette récompense vient immédiatement de Dieu. Donc il n'entre pas non plus dans l'offfice des démons de punir les méchants.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Les hommes en péchant se font les esclaves du diable ; il est juste qu'ils lui soient soumis aussi dans le châtiment de leurs péchés, et que le diable soit l'instrument de leur peine.

(Conclusion. — De même que les saints s'illuminent entre eux, tout comme les anges, par qui les divines illuminations leur sont d'abord apportées, il est de même probable que les damnés sont tourmentés par les démons, qui sont les premiers habitants de l'enfer.)

Le Maître des Sentences, IV, 47, émet à cet égard deux opinions, qui paroissent l'une et l'autre s'accorder avec la justice divine. Par là même que l'homme a péché, il est juste qu'il soit soumis au démon ; mais le démon le domine toujours d'une manière injuste. L'opinon donc qui ne veut pas que, dans l'avenir, après le jour du jugement, les démons président au supplice des hommes, considère l'ordre de la justice divine dans cette espèce de droit qui seroit fait aux mauvais anges. Et l'opinion

donc pas à titre de juges, mais à celui de témoins, que les anges, dans la pensée de l'illustre évêque de Constantinople, assisteront au jugement dernier. La nature humaine ne relèvera pas, en ce jour, de la nature angélique. C'est elle-même qui, dans la personne du Christ, comme saint Thomas l'a prouvé lui-même, et dans la personne des assesseurs du Christ, comme nous le voyons ici, prononcera dans sa propre cause et fixera son sort éternel.

Ergo cessabit omnis prælatio. Sed exequi Judicis sententiam, quamdam denotat prælationem. Ergo dæmones post diem judicii non exequentur sententiam Judicis.

2. Præterea, dæmones magis peccaverunt quàm homines. Ergo non est justum quòd homines per dæmones torqueantur.

3. Præterea, sicut dæmones suggerunt hominibus mala, ita angeli boni suggerunt bona. Sed præmiare bonos non erit officium bonorum angelorum, sed hoc erit ab ipso Deo immediatè. Ergo nec punire malos erit officium dæmonum.

Sed contra est, quòd homines peccatores se diabolo subdiderunt peccando. Ergo justum est ut ei subjiciantur in pœnis, quasi ab eo puniendi.

(Conclusio. — Quemadmodum beati beatos mutuò illuminant, ut angeli, per quos divinæ illuminationes deferuntur, ita probabile est quòd dæmones damnatos torquebunt.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc tangitur à Magistro in littera (IV. *Sentent.*) duplex opinio; et utraque videtur Dei justitiæ competere. Ex hoc enim quòd homo peccat, justè dæmoni subjicitur, sed dæmon injustè ei præest. Opinio ergo illa quæ ponit dæmones, in futurum, post diem judicii, hominibus non præesse in pœnis, respicit ordinem divinæ justitiæ ex parte dæmonum punientium. Contraria verò opinio res-

opposée considère l'ordre de la justice divine par rapport aux hommes, qui ne méritent que trop d'être ainsi punis. Quelle est celle des deux qu'il faut préférer? C'est ce que nous ne pourrions dire d'une manière certaine. Nous regardons néanmoins comme plus probable que par une sorte d'analogie avec l'ordre qui sera établi parmi les élus, et d'après lequel les uns seront illuminés et perfectionnés par les autres, les célestes hiérarchies devant subsister à jamais, les damnés devront être châtiés et torturés par les démons. L'ordre établi de Dieu reparoît sous un autre aspect ; il a voulu que les anges fussent des êtres intermédiaires entre la nature divine et la nature humaine; eh bien, ce trait de la création ne sera pas entièrement effacé au sein même de la damnation éternelle. Ainsi donc, de même que les hommes justes reçoivent les divines illuminations par le ministère des bons anges, de même les méchants subissent les arrêts de la justice divine par le ministère des démons (1). Et l'on ne doit par croire que cela diminue en rien le supplice de ces derniers; car ils sont torturés par les tortures mêmes qu'ils infligent aux autres. Dans l'enfer, la société des malheureux, loin d'adoucir la misère de chacun, ne fera que l'augmenter.

Je réponds aux arguments : 1° La supériorité ou domination que le Christ déclare devoir être supprimée dans l'avenir, est celle qui s'exerce dans l'état actuel du monde, où nous voyons les hommes commandés par les hommes,

(1) Telle est également, à n'en pouvoir douter, la pensée du grand évêque d'Hyppone, malgré les efforts qu'on a tentés pour l'opposer sur ce point au docteur angélique. Il importe de reproduire ici ses propres expressions : « On a coutume de demander si dans l'enfer, aprè le dernier jugement, les réprouvés seront soumis à la puissance et livrés à la rage des démons que l'Ecriture sainte appelle les persécuteurs et les bourreaux des ames. L'Apôtre dit, il est vrai, que le Christ aura détruit alors toute principauté, puissance et vertu. Dans l'ordre actuel du monde, et tant que ce monde durera, les anges sont soumis aux anges, les démons aux démons, les hommes aux anges ; mais, toutes choses étant réunies dans l'unité, plus de subordination semblable. D'après cela, quelques-uns ont pensé que, le dernier jugement étant prononcé, les démons n'auroient plus, comme ils l'ont maintenant, le pouvoir de torturer les hommes, mais que les hommes réprouvés seront immédiatement soumis à l'action de la justice divine, sans aucune intervention de la part des démons, tout comme les démons eux-mêmes seront éternellement punis par Dieu, à l'exclusion de toute créature. Le texte invoqué ne nous impose pas néanmoins une telle opinion, et ne nous défend pas de croire que les démons présideront au supplice des hommes. Plusieurs jugent donc qu'ils seront les exécuteurs du châtiment, de même qu'ils ont été les instigateurs du crime. »

picit ordinem divinæ justitiæ ex parte hominum punitorum. Quæ autem earum verior sit, certum nobis esse non potest. Verius tamen æstimo, quòd sicut ordo servabitur in salvatis, quo quidam à quibusdam illuminabuntur et perficientur, eo quòd ordines cœlestis hierarchiæ perpetui erunt ; ita servabitur ordo in pœnis, ut homines per dæmones puniantur, ne totaliter divinus ordo, quo angelos medios inter naturam humanam et divinam constituit, annulletur. Et ideo, sicuti hominibus per angelos bonos divinæ illuminationes deferuntur, ita etiam dæmones sunt executores divinæ justitiæ in malos. Nec ob hoc minuitur aliquid de dæmonum pœna, quia in hoc etiam quòd alios torquent, ipsi torquebuntur. Ibi enim miserorum societas miseriam non minuet, sed augebit.

Ad primum ergo dicendum, quòd prælatio illa quæ dicitur evacuanda per Christum in futuro, est accipienda secundùm modum prælationis quæ est secundùm statum hujus mundi, in quo et homines hominibus principantur, et

les hommes subordonnés aux anges, les anges aux anges, les démons aux anges, les démons aux démons, les hommes aux démons; et tout cela dans le but de se conduire réciproquement à leur fin, ou de s'en détourner. Mais alors, comme tous les êtres seront parvenus à leur fin, plus de supériorité qui ait pour objet, ou de les y amener ou de les en éloigner; il n'y aura plus que celle qui les conservera dans la possession de leur fin.

2° Quoique les démons ne méritent pas assurément d'être mis au-dessus des hommes, puisqu'ils les ont injustement subjugués, c'est néanmoins là ce qu'exige le rapport de leur nature à la nature humaine; «ils ont conservé dans leur intégrité les biens de la nature,» comme le dit saint Denis, *De Divin. Nom.*, cap. IV.

3° Sans doute les bons anges ne sont pas la cause principale de la récompense donnée aux élus, ils la reçoivent tous immédiatement de Dieu; il est néanmoins des récompenses accidentelles dont les bons anges peuvent être les ministres à l'égard des hommes; ainsi, par le ministère des anges supérieurs, les autres anges et les hommes sont illuminés touchant certains secrets divins qui ne tiennent pas à la substance même de la béatitude. Pareillement, les damnés recevront immédiatement de la justice divine leur peine principale, la peine d'être à jamais exclus de la vision de Dieu; mais il ne répugne pas d'admettre que les peines du sens leur soient infligées par le ministère des démons. Il y a là cependant une différence notable : comme le mérite élève, tandis que le péché rabaisse, il y a des hommes que leur mérite portera à un tel degré d'élévation, que, bien qu'appartenant à une nature inférieure, ils dépasseront la hauteur et la dignité de la nature angélique, considérée du moins dans certains anges, ainsi que la récompense accordée à ces mêmes esprits; d'où il suit qu'il y aura des anges qui seront illuminés par certains hommes. Les hommes pécheurs, au contraire, ne pourront jamais, à raison de la dé-

---

angeli hominibus, et angeli angelis, et angeli dæmonibus, et dæmones dæmonibus, et dæmones hominibus; et hoc totum ad perducendum ad finem, vel abducendum à fine. Tunc autem, cùm omnia ad finem illum pervenerint, non erit prælatio abducens à fine, vel adducens ad finem, sed conservans in fine boni vel mali.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis meritum dæmonum non requirat ut hominibus præferantur, quia injustè sibi homines subjecerunt, tamen hoc requirit ordo naturæ ipsorum ad naturam humanam; « bona enim naturalia in eis integra manent, » ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*

Ad tertium dicendum, quòd angeli boni non sunt causa principalis præmii electis, quia hoc omnes immediatè à Deo percipiunt; sed tamen quorumdam accidentalium præmiorum angeli hominibus sunt causa, in quantum per superiores angelos inferiores et angeli et homines illuminantur de aliquibus secretis divinorum, quæ ad substantiam beatitudinis non pertinent. Et similiter etiam principalem pœnam damnati excipient immediatè à Deo, scilicet exclusionem perpetuam à visione Dei; aliàs autem pœnas sensibiles non est inconveniens hominibus per dæmones infligi. In hoc tamen est differentia, quia meritum exaltat, sed peccatum deprimit; unde, cùm natura angelica sit altior quàm humana, quidam propter excellentiam meriti in tantum exaltabuntur, quòd talis exaltatio excedet altitudinem naturæ et præmii in quibusdam angelis; unde etiam quidam angeli per quosdam homines illuminabuntur. Sed nulli homines peccatores propter aliquem gradum malitiæ per-

chéance plus ou moins profonde que le péché leur a fait subir, atteindre à la hauteur que les démons possèdent par nature.

ARTICLE V.

Tous les hommes comparoîtront-ils au dernier jugement?

Il paroît que tous les hommes ne comparoîtront pas au dernier jugement. 1° On a vu qu'il est dit, *Matth.*, XIX : « Vous serez assis sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël. » Or ces douze tribus ne se composent pas généralement de tous les hommes. Donc tous les hommes ne comparoîtront pas au jugement.

2° Il est écrit, *Psalm.* X, 6 : « Les impies ne ressusciteront pas pour le jugement. » Or un grand nombre d'hommes méritent cette qualification. Donc ils ne doivent pas tous comparoître au jugement.

3° On n'est traduit devant un tribunal que pour y voir discuter ses mérites. Or il est des hommes qui n'auront de mérite d'aucune sorte, tels que les enfants morts avant l'âge de discrétion. Donc il n'est pas nécessaire que ceux-là comparoissent au jugement.

Mais le contraire résulte de ce qui est dit, *Act.*, X, 42 : « Le Christ a été établi par Dieu juge des vivants et des morts. » Or, sous cette double dénomination, n'importe la manière dont elle est interprétée, sont compris tous les hommes. Donc tous les hommes comparoîtront au dernier jugement.

Il est encore dit, *Apoc.*, I, 17 : « Voilà qu'il vient au milieu des nuées, et tout œil le verra; » c'est ce qui n'auroit pas lieu si tous les hommes ne devoient comparoître au jugement.

(Conclusion. — De même que le Christ a souffert pour tous les hommes, bien que tous ne profitent pas de ses souffrances, de même il réunira

---

venient ad illam eminentiam quæ debetur naturæ dæmonum.

ARTICULUS V.

Utrùm omnes homines in judicio comparebunt.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd non omnes homines in judicio comparebunt. Quia dicitur *Matth.*, XIX : « Sedebitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel. » Sed non omnes homines pertinent ad illas duodecim tribus. Ergo videtur quòd non omnes in judicio comparebunt.

2. Præterea, idem videtur per hoc quod dicitur *Psalm.* I : « Non resurgent impii in judicio. » Sed multi sunt tales. Ergo videtur quòd non omnes comparebunt.

3. Præterea, ad hoc aliquis ad judicium adducitur, ut ejus merita discutiantur. Sed quidam sunt qui nulla merita habuerunt, sicut pueri ante perfectam ætatem decedentes. Ergo illos in judicio comparere necesse non erit.

Sed contra est, quod dicitur *Act.*, X, quòd « Christus constitutus est à Deo judex vivorum et mortuorum. » Sed sub istis duabus differentiis comprehenduntur omnes homines, qualitercumque vivi à mortuis distinguantur. Ergo omnes homines in judicio comparebunt.

Præterea, *Apocal.*, I, dicitur : « Ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus. » Hæc autem non essent, si non omnes in judicio comparerent. Ergo, etc.

(Conclusio. — Sicut Christus pro omnibus passus est (etsi non omnes passionis ejus effectum sentiant), ita omnes homines in extremo

devant lui tous les hommes au jugement dernier, afin que tous voient les honneurs qui lui seront décernés dans sa nature humaine.)

Nous l'avons dit, le pouvoir de juger a été conféré au Christ dans son humanité, en récompense des abaissements volontaires de sa passion. Or, dans sa passion, il a donné son sang pour tous les hommes, comme prix suffisant et surabondant de leur rédemption, bien que ce sang versé n'ait pas obtenu son effet chez tous, à raison des empêchements qu'il rencontre chez un grand nombre. » Il falloit donc que tous les hommes fussent rassemblés pour un jugement solennel, afin d'y être les témoins des honneurs décernés au Christ dans sa nature humaine, selon laquelle il a été constitué par Dieu juge des vivants et des morts (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin a répondu à celui-là, *De Civit. Dei*, XX, 5 : « Parce qu'il est dit, *jugeant les douze tribus d'Israël*, il ne faudroit pas croire que la treizième tribu, celle de Lévi, ne devra pas être jugée ; il ne faudroit pas croire non plus que le jugement regarde uniquement les Juifs, et non toutes les autres nations du monde. » Si toutes les nations sont désignées sous le nom des douze tribus, c'est que le Christ les a toutes appelées avec les enfants d'Israël.

2° Si la parole du Psalmiste, « les impies ne ressusciteront pas pour le jugement, » est appliquée à tous les pécheurs, il faut entendre par là qu'ils ne ressusciteront pas pour juger. Si on l'applique uniquement aux infidèles, cela voudra dire alors qu'ils ne ressusciteront pas pour être jugés, parce qu'ils le sont déjà. Mais tous ressusciteront pour comparoître au jugement et pour y voir la gloire du souverain Juge.

3° Les enfants eux-mêmes, morts avant l'âge de discrétion, comparoîtront au jugement, non pour être jugés, mais pour être, eux aussi, témoins de cette gloire.

(1) Pour avoir une idée juste et complète du pouvoir judiciaire du Christ, de l'origine, de la nature et de l'étendue de ce pouvoir, il faut revenir à ce que saint Thomas en a dit lui-

judicio comparere decet ad Christi in humana natura exaltationem videndam.)

Respondeo dicendum, quòd potestas judiciaria Christo homini collata est in præmium humilitatis quam in passione exhibuit. Ipse autem in sua passione sanguinem pro omnibus fudit, quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum habuit, propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum est ut omnes homines in judicio congregentur ad videndum ejus exaltationem in humana natura, secundùm quam constitutus est à Deo judex vivorum et mortuorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus XX. *De Civitate Dei*, cap. 5, dicit, non quia dictum est, « judicantes duodecim tribus Israel, » tribus Levi (quæ tertiadecima est) judicanda non erit; aut solum illum populum, non etiam gentes cæteras judicabunt. Ideo autem per duodecim tribus omnes gentes significatæ sunt, quia per Christum duodecim tribus sunt vocatæ.

Ad secundum dicendum, quòd hoc quod dicitur, « non resurgent impii in judicio, » si referatur ad omnes peccatores, sic intelligendum est quòd non resurgent ad hoc quòd judicent. Si autem impii dicantur infideles, sic intelligendum est quòd non resurgent ad hoc quòd judicentur, quia jam judicati sunt. Sed omnes resurgent, ut in judicio compareant, ad gloriam judicis intuendam.

Ad tertium dicendum, quòd etiam pueri ante perfectam ætatem decedentes in judicio comparebunt, non ut judicentur, sed ut videant gloriam judicis.

ARTICLE VI.

Les justes seront-ils jugés?

Il paroît qu'aucun des justes ne sera soumis à ce dernier jugement. 1º Il est écrit, *Joan.*, III, 18 : « Celui qui croit en lui ne sera pas jugé. » Or tous les justes auront cru en lui. Donc ils ne seront pas jugés.

2º Ceux-là ne sauroient être heureux qui ne sont pas assurés de leur bonheur; d'où saint Augustin établit, *Genes. ad. lit.*, II, 17, que les démons n'ont jamais possédé la béatitude. Or les saints sont déjà heureux. Ils sont donc assurés de leur bonheur. Mais on ne soumet pas à un jugement les choses certaines. Donc les justes ne seront pas jugés.

3º La crainte est incompatible avec le bonheur. Or le dernier jugement appelé par excellence le jugement formidable, excitera nécessairement la crainte de ceux qui devront être jugés; ce qui fait que, sur cette parole de Job, XL : « Quand il sera élevé, les anges frémiront de crainte, » saint Grégoire dit, *Moral.*, XXXIV, 7 : « Songeons aux terribles secousses qu'éprouvera la conscience des méchants, alors que celle des justes sera elle-même troublée. » Donc les justes ne seront pas jugés.

Mais il paroît au contraire, que tous les justes devront comparoître au jugement de Dieu. Il est dit, II. *Corinth.*, V, 10 : « Il faut que nous soyons tous manifestés au tribunal du Christ, pour que chacun y rende compte du bien ou du mal qu'il aura fait dans son corps. » Mais ce n'est pas là autre chose que subir un jugement. Donc tous les hommes sans en excepter les bons doivent être jugés.

On appelle universel ce qui comprend absolument tout. Or il s'agit ici du jugement universel. Donc il devra être subi par tous les hommes sans exception.

même dans la troisième partie de la *Somme*. Nous craignons que le continuateur n'ait affoibli sur ce point la doctrine du maître.

ARTICULUS VI.

Utrùm boni in judicio judicabuntur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd nulli boni in judicio judicabuntur. Quia *Joan.*, III : « Qui credit in eum, non judicatur. » Sed omnes boni crediderunt in eum. Non ergo judicabuntur.

2. Præterea, illi non sunt beati, quibus est incerta sua beatitudo; ex quo Augustinus probat (lib. XI, *De Gen.*, ad litt. cap. 17), dæmones nunquam fuisse beatos. Sed sancti homines nunc sunt beati. Ergo certi sunt de sua beatitudine. Sed quod certum est, non adducitur ad judicium. Ergo boni non judicabuntur.

3. Præterea, timor beatitudini repugnat. Sed extremum judicium, quod *tremendum* maximè dicitur, non poterit fieri sine tremore eorum qui sunt judicandi; unde etiam, super illud *Job*, XLI : « Cùm sublatus fuerit, timebunt angeli, etc., » dicit Gregorius (lib. XXXIV. *Moral.*, cap. 4, vel 7 : « Consideremus quomodo tunc iniquorum conscientia concutietur, quando etiam justorum vita turbatur. » Ergo beati non judicabuntur.

Sed contra, videtur quòd omnes boni judicabuntur; quia dicitur II. *Cor.*, V : « Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum. » Sed nihil est aliud judicari. Ergo omnes, etiam boni, judicabuntur.

Præterea, *universale* omnia comprehendit. Sed illud judicium dicitur *universale*. Ergo omnes judicabuntur.

(CONCLUSION. — Tous les élus seront jugés en ce qui regarde la récompense qui doit leur être décernée ; pour ce qui concerne la discussion de la conscience, ceux qui n'auront aucun mal notable mêlé à leurs vertus, ne seront pas jugés ; quant à ceux dont la vie aura été impliquée dans les affaires temporelles, de telle sorte néanmoins qu'ils aient racheté leurs péchés par des aumônes, ils seront jugés, mais pour leur justification.)

Le jugement comprend deux choses : la discussion des mérites et la rétribution des récompenses. Sous ce dernier rapport tous les hommes devront être jugés, sans en excepter les bons ; chacun recevra, en vertu de l'arrêt divin, la récompense qui répond à son mérite. Quant à la discussion des mérites, elle n'a lieu qu'autant qu'il y auroit mélange de bien et de mal. Ceux qui élèvent sur le fondement de la foi des matériaux irréprochables, « l'or, l'argent, les pierres précieuses, » c'est-à-dire qui s'appliquent entièrement au service de Dieu et n'ont mêlé à leurs bonnes œuvres aucun mal notable, n'auront pas à subir cette partie du jugement qui consiste dans la discussion des mérites ; comme, par exemple, ceux qui se sont entièrement dépouillés des choses de la terre pour vaquer d'une manière plus exclusive aux choses de Dieu. Ceux-là donc seront sauvés sans précisément être jugés. Mais ceux qui, sur ce même fondement de la foi, ont entassé « le bois, le foin, la paille, » c'est-à-dire qui ont encore aimé les choses du monde et sont demeurés impliqués dans les affaires terrestres, de telle sorte, néanmoins, qu'ils n'aient jamais rien préféré à Jésus-Christ, rachetant avec soin leurs péchés par des aumônes, ceux-là présentent un mélange de bons et de mauvais mérites. Aussi la discussion de ces mérites doit-elle avoir lieu pour eux. Ces hommes seront donc jugés, même sous ce rapport, mais justifiés et sauvés (1).

(1) N'oublions pas ce qui a été démontré plus haut, et ne regardons pas les distinctions que l'auteur croit devoir établir ici, comme une rétractation ou une restriction même des principes déjà posés, et que recommandoient à nos convictions les preuves les plus convaincantes

---

(CONCLUSIO. — Beati omnes, quantum ad præmiorum retributionem judicabuntur; quantum verò ad meritorum discussionem, qui nullam notabilem alicujus mali meriti admixtionem habent, non judicabuntur; at illi qui negotiis terrenis sunt impliciti, ita tamen ut sua peccata per eleemosynas expiarint, judicabuntur et salvabuntur.)

Respondeo dicendum, quòd ad judicium duo pertinent, scilicet discussio meritorum, et retributio præmiorum. Quantum ergo ad retributionem præmiorum, omnes judicabuntur, etiam boni, in eo quòd unusquisque recipiet ex divina sententia præmium merito respondens. Sed discussio meritorum non fit nisi ubi est quædam meritorum commixtio, bonorum cum malis. Illi autem qui ædificant super fundamentum fidei « aurum et argentum et lapides pretiosos, » divinis servitiis totaliter insistentes, qui nullam admixtionem notabilem alicujus mali meriti habent, in eis discussio meritorum locum non habet; sicut illi qui rebus mundi penitus abjectis, sollicitè cogitant solùm quæ Dei sunt. Et ideo salvabuntur, sed non judicabuntur. Illi verò qui ædificant super fidei fundamentum *ligna, fœnum, stipulam*, qui adhuc scilicet amant secularia et terrenis negotiis implicantur, ita tamen quòd nihil Christo præponant, sed student peccata eleemosynis expiare, habent quamdam commixtionem bonorum meritorum cum malis. Et ideo discussio meritorum in eis locum habet. Unde tales quantum ad hoc judicabuntur, et tamen salvabuntur.

Je réponds aux arguments : 1° Le châtiment est décerné par la justice, tandis que la récompense est plus spécialement l'œuvre de la miséricorde; ce qui fait que le jugement, qui est un acte de la justice, se prend ordinairement pour le châtiment lui-même; jugement équivant presque à condamnation. C'est ainsi que doit être entendu le texte invoqué, comme du reste on le voit dans la Glose.

2° La discussion des mérites dans les élus n'aura pas pour objet de dissiper, dans leur propre cœur, une incertitude quelconque touchant la récompense qui les attend; c'est que Dieu veut enfin manifester la prééminence du bien sur le mal, et forcer les hommes à proclamer sa justice.

3° Saint Grégoire parle en cet endroit des justes qui vivent encore dans une chair mortelle; car il venoit de dire : « Ceux qui seront surpris dans leur corps, bien qu'étant déjà des hommes forts et même parfaits, renfermés qu'ils sont dans une chair fragile, ne peuvent pas, au milieu de cet effroyable tourbillon de colère, ne pas éprouver quelque frayeur. » On voit donc que cette frayeur attribuée aux justes se rapporte au temps qui doit précéder le jugement d'une manière immédiate; car si le jugement lui-même est terrible pour les méchants, il ne sauroit l'être pour les bons, en qui ne se trouve aucun sujet de crainte.

Les arguments donnés en sens contraire n'envisagent le jugement que dans la rétribution des récompenses.

et les autorités les plus décisives. Au jugement universel, avons-nous vu, toutes les consciences, celles des justes comme celles des pécheurs, seront pleinement dévoilées. En entendant la sentence suprême, tous les hommes en connoîtront les motifs; en même temps qu'ils verront éclater la justice, ils en découvriront les inébranlables fondements, dans les récompenses, aussi bien que dans les châtiments qu'elle décernera.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia punitio est effectus justitiæ, præmiatio autem misericordiæ magis; ideo judicio (quod est actus justitiæ), antonomasticè punitio attribuitur, ut interdum *judicium* pro ipsa condemnatione accipiatur. Et sic intelligitur auctoritas inducta, ut per Glossam ibidem patet.

Ad secundum dicendum, quòd discussio meritorum in electis non erit ad tollendam incertitudinem beatitudinis à cordibus ipsorum judicandorum, sed ut præeminentia bonorum meritorum ad mala ostendantur omnibus manifestè, et sic Dei justitia comprobetur.

Ad tertium dicendum, quòd Gregorius loquitur de justis adhuc in carne mortali existentibus. Unde supra præmiserat : « Hi qui in corporibus reperiri poterunt, quamvis jam fortes atque perfecti, adhuc tamen quia in carne sunt positi, non possunt in tanti terroris turbine nullâ formidine concuti. » Unde patet quòd terror ille referendus est ad tempus immediatè judicium præcedens; tremendum quidem maximè malis, non autem bonis, quibus nulla erit mali suspicio.

Rationes autem quæ sunt ad oppositum, procedunt de judicio quantum ad retributionem præmorum.

ARTICLE VII.

Les méchants seront-ils jugés?

Il paroît qu'aucun des méchants ne sera jugé. 1° La damnation de ceux qui meurent en état de péché mortel, n'est pas moins certaine que celle des infidèles. Or c'est à raison de la certitude de celle-ci, qu'il est dit, *Joan.*, III, 18 : « Celui qui ne croit pas est déjà jugé. » Donc pour la même raison les autres pécheurs ne le seront pas non plus.

2° La voix du juge sera bien terrible pour ceux qui seront condamnes au dernier jugement. Or, d'après une parole de saint Grégoire, *Moral.*, XXVI, 20, citée par le Maître des Sentences, IV, 47, « le souverain Juge n'adressera aucune parole aux infidèles. » Si donc cette parole formidable devoit s'adresser à ceux des fidèles qui seront damnés, les infidèles tireroient de leur infidélité même une sorte de bien; ce qu'on ne sauroit nullement admettre.

Mais il paroît, au contraire, que tous les méchants doivent être jugés. Tous, en effet, devront recevoir un châtiment proportionné à leurs désordres. Or c'est ce qui ne sauroit avoir lieu sans un jugement préalable. Donc tous les méchants seront jugés.

(Conclusion. — Les fidèles morts en état de péché, à raison de cette foi qu'ils ont connue, auront à subir un jugement complet, discussion et sentence; quant aux infidèles, ils seront traités comme des ennemis et n'entendront que la sentence de leur condamnation.)

Si l'on entend par jugement la rétribution des peines dues au péché, il faut dire que tous les méchants seront jugés; et si l'on y comprend la discussion des mérites, les fidèles seuls le seront. Voici pourquoi : chez les infidèles, la foi n'existant pas, toutes leurs œuvres, faute d'un tel fondement, manquent d'une parfaite rectitude d'intention. Il n'y a donc pas en eux

---

ARTICULUS VII.

Utrùm mali judicabuntur.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd nulli mali judicabuntur. Sicut enim est certa infidelium damnatio, ita et eorum qui in mortali decedunt. Sed propter damnationis certitudinem dicitur *Joan.*, III : « Qui non credit jam judicatus est. » Ergo eadem ratione nec alii peccatores judicabuntur.

2. Præterea, vox judicis est valde terribilis eis qui per judicium condemnantur. Sed, sicut in littera (IV. *Sentent.*) ex verbis Gregorii habetur, « ad infideles locutio judicis non fiet. » Si ergo fieret ad fideles damnandos, ipsi infideles de sua infidelitate commodum reportarent; quod est absurdum.

Sed contra, videtur quòd omnes mali sint judicandi. Quia omnibus malis infligetur pœna secundùm quantitatem culpæ. Sed hoc sine definitione judicii esse non potest. Ergo omnes mali judicabuntur.

(Conclusio. — Improbi fideles propter fidei fundamentum, judicium discussionis sustinebunt; infideles verò, solo judicio quod *retributionis* dicitur, veluti hostes, condemnabuntur.)

Respondeo dicendum, quòd judicium quod est pœnarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; judicium autem quod est discussio meritorum, solum fidelibus. Quia in infidelibus non est fidei fundamentum; quo sublato, omnia opera sequentia perfectâ rectitudine intentionis carent. Unde non est in eis aliqua permixtio bono-

un certain mélange de bonnes et de mauvaises œuvres, de mérites et de démérites, pour que la discussion de leur vie doive précéder la sentence. Mais les fidèles, en qui le fondement de la foi est au moins resté debout, ont toujours cet acte louable qui se mêle à leur vie corrompue; et bien que cet acte ne soit pas méritoire sans la charité, il est de soi dans l'ordre du mérite. C'est pour cela que les fidèles auront à subir la discussion avant la sentence. Ils compteront au nombre de ceux qui forment la cité de Dieu, ils seront jugés comme des citoyens, c'est-à-dire que la sentence de mort ne sera pas portée contre eux sans qu'on ait auparavant discuté leurs mérites; tandis que les infidèles seront condamnés comme des ennemis, que les hommes ont coutume de condamner sans les entendre (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ceux qui meurent en état de péché mortel sont certains de leur damnation, sans doute; comme il y a néanmoins dans leur vie certains éléments de mérite, il faut, pour manifester pleinement la justice divine, que leurs mérites soient discutés, et que cette discussion mette en évidence la justice de l'arrêt qui va les exclure de cette cité des saints dont ils faisoient extérieurement partie.

2° A la bien considérer dans l'espèce, la parole adressée par le souverain Juge aux fidèles qu'il doit condamner, ne sauroit, dans ce sens, être regardée comme une parole de colère; elle manifestera plutôt un reste de complaisance et d'amour, qui n'existera pas à l'égard des infidèles; car « sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu, » *Hebr.*, II, 6. Mais il n'y aura rien que de terrible dans la sentence de condamnation portée contre tous les réprouvés sans distinction.

La raison donnée en sens opposé porte uniquement sur la rétribution que le jugement implique.

(1) Cette comparaison, qui ne sauroit être admise qu'à la condition d'être bien entendue, appartient à saint Grégoire ; et sous la plume de ce savant docteur, elle n'a rien que de parfaitement plausible et légitime. Voici comment il la présente dans le passage indiqué plus haut, 2e argument : « Un prince temporel, le chef d'un royaume terrestre, ne punit pas de la

---

rum operum vel meritorum ad mala, quæ discussionem requirat. Sed fideles, in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent; qui, quamvis non sit meritorius sine charitate, tamen quantum est de se, est ordinatus ad meritum. Et ideo in eis judicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles qui fuerunt (saltem numero) cives civitatis Dei, judicabuntur ut cives, in quos sine discussione meritorum sententia mortis non feretur; sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum audientia exterminari.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis eis qui in mortali decedunt, pro certo constet de eorum damnatione; quia tamen aliqua quæ pertinent ab bene merendum, habent annexa, oportet ad manifestationem divinæ justitiæ, ut discussio de eorum meritis fiat; per quam ostendatur, eos justè à sanctorum civitate excludi, cujus esse cives numero exteriùs videbantur.

Ad secundum dicendum, quòd allocutio illa specialìter intellecta secundùm hoc non erit aspera fidelibus condemnandis; quia in eis aliqua sibi placentia manifestabit, quæ in infidelibus inveniri non possunt; quia « sine fide impossibile est placere Deo, » *Hebr.*, XI. Sed sententia condemnationis, quæ in omnes feretur, omnibus terribilis erit.

Ratio verò in contrarium adducta procedebat de judicio retributionis.

ARTICLE VIII.

Les anges seront-ils jugés au dernier jugement ?

Il paroît qu'au jugement dernier, les anges eux-mêmes seront jugés. 1° L'Apôtre dit, I. *Corinth.*, VI, 3 : « Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ? » Or cela ne sauroit regarder notre état présent. Donc il faut le rapporter au jugement futur.

2° Il est écrit, *Job*, XL, 28, de Behemoth ou Leviathan, par lequel en entend le diable : « Il sera précipité à la vue de tous. » Nous voyons, *Marc.*, I, 24, qu'un démon dit au Christ : « Pourquoi es-tu venu avant le temps pour nous perdre ? » Et la Glose dit là-dessus : « Les démons voyant le Seigneur sur la terre, se croyoient au moment d'être jugés. » Donc il paroît que le jugement dernier est également pour eux.

3° Il est dit, II. *Petr.*, II, 4 : « Dieu n'a pas épargné les anges dans leur péché, mais il les a précipités dans les ténèbres de l'enfer, où ils sont retenus captifs et livrés au supplice, réservés qu'ils sont au jugement. » Il paroît donc que les anges seront jugés.

Mais le contraire résulte de cette parole du prophète, *Nahum*, I, 9, selon les Septante : « Dieu ne jugera pas deux fois la même chose. » Les mauvais anges, en effet, ont été déjà jugés, selon l'expression même du Sauveur, *Joan.*, XVI, 2 : « Le prince de ce monde est déjà jugé. » Donc les anges n'auront pas à être jugés à l'avenir.

Les anges l'emportent, soit en bonté soit en malice, sur la plupart des hommes dans les conditions de la vie présente. Or il y a des hommes, tant

même manière le citoyen qui commet un délit au sein même de la république, et l'ennemi qui l'attaque au dehors. Il instruit la cause de l'un d'après les lois établies et ne le frappe qu'après l'avoir entendu ; il fait la guerre à l'autre, dirige contre lui tous les moyens de destruction, s'efforce de l'accabler, en punition de ses mauvais desseins; sans examiner précisément de quel genre de châtiment la loi frapperoit son crime. Celui qui n'a jamais été soumis à la loi, ne sauroit prétendre à être châtié selon la loi. C'est ainsi qu'au dernier jugement.....»

ARTICULUS VIII.

Utrùm angeli in futuro judicio judicabuntur.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd angeli in futuro judicio judicabuntur. Quia dicitur I. *Corinth.*, VI : « Nescitis quoniam angelos judicabimus? » Sed hoc non potest referri ad statum præsentis temporis. Ergo referri debet ad futurum judicium.

2. Præterea, *Job*, XL, dicitur de Behemoth (seu Leviathan) per quem diabolus intelligitur : « Videntibus cunctis præcipitabitur. » Et *Marc.*, I, exclamavit dæmon ad Christum : « Cur venisti ante tempus perdere nos? » Et Glossa dicit ibidem quòd « dæmones in terra Dominum cernentes, se continuò judicandos esse credebant. » Ergo videtur quòd eis finale judicium reservetur.

3. Præterea, II. *Petri*, II, dicitur : « Deus angelis peccantibus non pepercit; sed rudentibus inferni detractos, in tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari. » Ergo videtur quòd angeli judicabuntur.

Sed contra, « Deus non judicabit bis in idipsum. » Sed mali angeli jam judicati sunt; unde dicitur *Joan.*, XVI : « Princeps hujus mundi jam judicatus est. » Ergo in futuro angeli non judicabuntur.

Præterea, perfectior est bonitas vel malitia angelorum quam aliquorum hominum in statu viæ. Sed quidam homines boni et mali non

chez les bons que chez les méchants qui ne doivent pas être jugés, comme il est dit, *Sent.*, IV, 17. Donc ni les bons ni les mauvais anges ne seront jugés.

(Conclusion. — Comme il n'y a rien de mal dans les anges fidèles, ni rien de bon dans les mauvais anges, la discussion qui précède la sentence et fait partie du jugément, ne sauroit en aucune façon les regarder, ils ont été déjà jugés quant à leurs mérites respectifs ; mais la partie du jugement qui consiste dans la répartition des récompenses les atteindra, concernant les mérites ou les démérites des hommes qu'ils auront induits au bien ou au mal.)

La discussion du jugement ne regarde en aucune façon ni les bons ni les mauvais anges, par la raison qu'on ne peut trouver dans les uns rien de mal, dans les autres rien de bien, qui soit matière à jugement (1). Mais s'il s'agit de la rétribution qui aura lieu au jugement, il faut distinguer : il y a la récompense qui est due aux mérites propres et personnels des anges; et celle-là a été donnée dès le principe, soit aux uns soit aux autres, puisque ceux-là ont été confirmés dans la béatitude et ceux-ci plongés dans un malheur éternel. Il est une récompense qui répond aux mérites ou aux démérites acquis avec le concours des anges; et celle-là sera décernée au dernier jugement, les bons anges auront un surcroît de joie pour le salut de ceux qu'ils auront amenés à la vertu, et les mauvais anges sentiront un redoublement de douleur à l'occasion des ames qu'ils auront tant de fois fait tomber dans le mal. Directement donc le dernier jugement ne regardera pas les anges, ils n'auront ni à le pro-

(1) Il importe de bien noter cette restriction. Dire d'une manière absolue qu'il n'existe aucun bien dans les démons, seroit une grave erreur philosophique, encore plus que religieuse. Nous avons déjà dit à la suite d'Aristote que le mal absolu se détruiroit lui-même, seroit la suppression de tout mal. Les démons possèdent au moins l'existence, qui est le bien fondamental, n'importe les déviations qu'elle peut avoir subies ; ils ont l'intelligence et la volonté,

---

judicantur, ut dicitur in littera (IV. *Sent.*) (1). Ergo nec angeli boni vel mali judicabuntur.

(Conclusio. — Cùm in bonis angelis nihil mali inveniri possit, neque in malis angelis aliquid boni, nullo modo judicium discussionis eis competet, sed quantum ad propria merita jam judicati sunt; judicio tamen retributionis judicabuntur, quantum ad merita bona vel mala hominum quos ad bene maleve merendum induxerint.)

Respondeo dicendum, quòd *judicium discussionis* nullo modo habet locum neque in bonis angelis, neque in malis; quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad judicium pertinens. Sed si loquamur de *judicio retributionis*, sic est distinguenda duplex retributio : una respondens propriis meritis angelorum; et hæc à principio fuit utrisque facta, dum quidam in beatitudinem sublimati sunt, quidam verò in miseriam demersi. Alia retributio est, quæ respondet meritis bonis vel malis per Angelos procuratis; et hæc retributio in futuro judicio fiet; quia boni angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum quos ad meritum induxerunt, et mali ampliùs torquebuntur multiplicatâ malorum ruinâ qui per eos ad mala sunt incitati. Unde, directè loquendo, judicium neque

(1) De bonis enim ibi, dist. 47, lit. C, sive § 3, ut jam suprà, ex Gregorii loco priùs etiam indicato : *Alii judicantur et regnant; alii non judicantur et regnant.* De malis autem : *Alii non judicantur et pereunt* (scilicet infideles) ; *alii judicantur et pereunt,* scilicet pravi ac perversi fideles.

noncer ni à le subir ; ce jugement ne regarde que les hommes. Mais d'une manière indirecte, c'est-à-dire en tant que les anges se mêlent aux actes des hommes, ce jugement atteindra les premiers (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre parle en cet endroit du jugement qui résulte de la comparaison établie entre certains anges et certains hommes, ceux-ci étant trouvés supérieurs à ceux-là.

2° Les démons eux-mêmes seront alors précipités à la vue de tout l'univers; car dès-lors ils seront renfermés pour jamais dans les prisons de l'enfer, de telle sorte qu'il ne leur sera plus possible d'en sortir, cette permission ne leur ayant été antérieurement donnée que pour concourir, selon le plan de la divine providence, à l'épreuve de la vie humaine.

C'est ce qu'il faut également répondre au troisième argument.

QUESTION XC

De la forme sous laquelle viendra le souverain Juge.

Tel est l'objet qui réclame ici notre attention. Sur ce sujet on demande trois choses : 1° Est-ce sous sa forme humaine que le Christ doit juger? 2° Son humanité se montrera-t-elle dans l'éclat de la gloire ? 3° Peut-on voir sa divinité sans éprouver le sentiment de la béatitude ?

qui sont toujours un bien réel, incontestable, malgré l'abus qu'on en fait. Dans le sentiment de saint Denis l'Aréopagite, les dons naturels, chez les démons, subsistent dans leur intégrité.

(1) Saint Thomas a traité cette matière, dans une question à laquelle nous avons déjà renvoyé le lecteur, sur la puissance judiciaire du Christ. C'est là qu'il faut recourir, si l'on veut avoir dans toute sa force et dans toute sa pureté la doctrine de notre maître.

---

ex parte judicantium neque ex parte judicandorum erit angelorum, sed hominum; sed indirectè quodammodo respiciet angelos, in quantum actibus hominum fuerunt commixti.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum apostoli est intelligendum de *judicio comparationis;* quia quidam homines quibusdam angelis superiores invenientur.

Ad secundum dicendum, quòd ipsi dæmones cunctis videntibus tunc præcipitabuntur, quia in perpetuum in inferni carcerem detrudentur, ut jam non sit eis liberum egredi extra, quia hoc eis non concedebatur nisi secundùm quòd ordinabantur ex divina providentia ad hominum vitam exercendam.

Et similiter dicendum ad tertium.

QUÆSTIO XC VEL XCII.

De forma judicis venientis ad judicium, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de forma judicis venientis ad judicium.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm Christus in forma humanitatis sit judicaturus. 2° Utrùm apparebit in forma humanitatis gloriosa. 3° Utrùm divinitas possit sine gaudio videri.

ARTICLE I.

Est-ce sous sa forme humaine que le Christ viendra juger?

Il paroît que le Christ ne viendra pas juger sous une telle forme. 1° Pour un jugement il faut avant tout que le juge ait autorité. Or c'est comme Dieu que le Christ a autorité sur les vivants et les morts; car il est ainsi leur maître et leur créateur. Donc il viendra juger sous sa forme divine.

2° Il faut au juge une puissance irrésistible; d'où vient qu'il est dit *Eccli.*, VII, 6 : « Ne cherchez pas à devenir juge si vous n'avez la force de rompre les trames de l'iniquité. » Or c'est encore comme Dieu que le Christ possède une puissance invincible. Donc c'est sous sa forme divine qu'il viendra juger.

3° Il est dit, *Joan.*, V, 22 : « Le Père a remis tout jugement au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. » Or il n'est pas dû au Fils dans sa nature humaine un honneur égal à celui que l'on rend au Père. Donc ce n'est pas dans sa forme humaine qu'il viendra juger.

4° Le Prophète dit, *Dan.*, VII, 9 : « Je regardai jusqu'à ce que les trônes fussent élevés, et l'Ancien des jours s'assit. » Or les trônes représentent la puissance judiciaire; et quand on appelle Dieu l'Ancien des jours c'est son éternité qu'on veut désigner, comme le remarque saint Denis dans son traité *des Noms divins*. Donc c'est en tant qu'il est éternel, et non en tant qu'il est homme, que le Christ devra juger.

5° Saint Augustin dit, *in Joan.*, tract. XIX : « Par le Verbe, Fils de Dieu, se fait la résurrection des ames; par le Verbe incarné et devenu le Fils de l'homme, se fait la résurrection des corps. » Or le jugement final regarde l'ame plus spécialement que le corps. Donc c'est en

---

ARTICULUS I.

Utrùm Christus in forma humanitatis sit judicaturus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Christus in forma humanitatis non sit judicaturus. Judicium enim auctoritatem requirit in judicante. Sed auctoritas super vivos et mortuos est in Christo, secundùm quod est Deus; sic enim est Dominus et creator omnium. Ergo in forma divinitatis judicabit.

2. Præterea, in judice requiritur potestas invincibilis; unde *Eccles.*, VII : « Noli quærere fieri judex nisi valeas virtute irrumpere iniquitates. » Sed virtus invincibilis convenit Christo secundùm quod est Deus. Ergo in forma divinitatis judicabit.

3. Præterea, *Joan.*, V, dicitur : « Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem. » Sed honor æqualis Patri, non debetur Filio secundùm humanam naturam. Ergo non judicabit secundùm formam humanam.

4. Præterea, *Dan.*, VII, dicitur : « Aspiciebam donec throni positi sunt; et antiquus dierum sedit. » Throni autem judiciariam potestatem designant; antiquitas autem de Deo dicitur ratione æternitatis, ut Dionysius dicit in lib. *De Divin. Nom.* Ergo judicare convenit Filio prout est æternus. Ergo non secundùm quod homo.

5. Præterea, Augustinus dicit, et habetur in littera (IV. *Sent.*), quòd « per Verbum Filium Dei fit animarum resurrectio; per Verbum factum in carne Filium hominis, fit corporum resurrectio. » Sed judicium illud finale pertinet magis ad animam quàm ad carnem. Ergo ma-

tant que Dieu, plutôt qu'en tant qu'homme, que le Christ doit juger.

Mais le contraire est expressément dit, *Joan.*, V, 22 : « Dieu lui a donné le pouvoir de juger, parce qu'il est le Fils de l'homme. »

Il est encore dit, *Job*, XXXVI, 17 : « Votre cause a été jugée comme celle d'un impie ; et c'est pour cela que vous avez le droit de la venger et de juger à votre tour. » C'est devant Pilate, remarque la Glose, que le Christ a été jugé, et il doit, ajoute-t-elle, opposer à cet inique jugement, un jugement équitable. Or c'est dans sa nature humaine que le Christ a été jugé. Donc c'est dans sa nature humaine qu'il devra juger.

C'est à celui qui a le pouvoir d'établir la loi qu'il appartient de juger. Or c'est en se montrant dans la nature humaine que le Christ nous a donné la loi évangélique. Donc c'est dans sa nature humaine qu'il devra juger.

(Conclusion. — Le dernier jugement a pour but l'entrée des bons dans le royaume des cieux et l'exclusion des méchants de ce même royaume; il étoit donc dans l'ordre que le Christ vînt juger le monde dans sa nature humaine, puisque c'est la rédemption accomplie dans cette nature, qui nous ouvre l'accès au royaume des Cieux.)

L'action de juger suppose dans le juge une certaine domination sur celui qui est jugé. Et de là ce que dit l'Apôtre, *Rom.*, XIV, 4 : « Qui êtes-vous pour juger le serviteur d'un autre ? » C'est donc en tant qu'il exerce une domination sur les hommes que le Christ a le pouvoir de les juger. Car le jugement final, comme nous l'avons déjà dit, aura principalement lieu pour les hommes. Or il est notre Maître ou notre Seigneur, d'abord, à raison de la création sans doute, d'après cette parole, *Psalm.* XCIX, 3 : « Le Seigneur est Dieu lui-même, il nous a faits, et ce n'est pas nous qui nous sommes faits; » puis aussi à cause de la rédemption, ce qui tient essentiellement à sa nature humaine ; et nous lisons, *Rom.*, XIV, 9 : « Le Christ est mort et ressuscité, afin d'exercer un empire souverain sur les morts

---

gis convenit Christo judicare secundùm quod est Deus, quàm secundùm quod est homo.

Sed contra, *Joan.*, V, dicitur : « Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est. »

Præterea, *Job*, XXXVI : « Causa tua quasi impii judicata est, » (Glossa « à Pilato ; ideo causam judiciumque recipies ; » Glossa, « ut justè judices. » Sed Christus secundum humanam naturam judicatus est à Pilato. Ergo secundùm humanam naturam judicabit.

Præterea, ejus est judicare, cujus est legem condere. Sed Christus in humana natura apparens, nobis legem Evangelii dedit. Ergo secundùm eamdem naturam judicabit.

(Conclusio. — Cùm ultimum judicium hanc ob causam ordinetur, ut boni recipiantur in regnum cœleste, mali verò ab eo arceantur, rectè et congruè Christus secundùm humanam naturam est mundum judicaturus, cujus redemptionis beneficio ad regnum cœlorum admittuntur.)

Respondeo dicendum, quòd judicium aliquod dominium in judicando requirit ; unde *Rom.*, XIV : « Tu quis es qui judicas alienum servum ? » Et ideo secundùm hoc Christo competit judicare, secundùm quod dominium super homines habet, de quibus principaliter erit finale judicium. Ipse autem est noster dominus, non solùm ratione creationis, quia « Dominus ipse est Deus, ipse fecit nos, et non ipsi nos, » *Psal.* XCIX, sed etiam ratione redemptionis, quod ei competit secundùm humanam naturam; unde *Rom.*, XIV : « In hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut et mortuorum et vivorum dominetur. » Ad præmium autem vitæ æ-

et les vivants. » Mais pour atteindre à la récompense de l'éternelle vie, il ne suffiroit pas des biens que nous tenons de la création, il y faut de plus le bienfait de la rédemption, à cause de l'obstacle que la nature a rencontré dans le péché de notre origine. Par conséquent, le jugement final ayant pour but l'admission des uns dans le royaume des cieux et l'exclusion des autres, il étoit dans l'ordre que le Christ présidât à ce jugement dans sa nature humaine, puisque c'est dans cette nature qu'il a opéré la rédemption qui nous ouvre les cieux. Voilà pourquoi il est dit, *Act.*, X, 42 : « Il a été établi par Dieu juge des vivants et des morts. » Mais par la rédemption du genre humain, il a restauré, non-seulement les hommes eux-mêmes, mais encore la création universelle, en ce que toute créature se perfectionne et grandit par le rétablissement de l'humanité; ce que l'Apôtre exprime ainsi, *Coloss.*, I, 20 : « Il a pacifié par son sang répandu sur la croix, et ce qui est sur la terre, et ce qui est dans les cieux. » Ce n'est donc pas uniquement sur les hommes, c'est sur la création tout entière que le Christ par sa passion a mérité le pouvoir souverain et le pouvoir judiciaire, ainsi qu'il le dit, *Matth.*, ult., 18 : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre (1). »

Je réponds aux arguments : 1° C'est en tant que Dieu, sans doute, que le Christ possède par droit de création l'autorité souveraine sur toutes les créatures; mais la même autorité réside en lui selon sa nature humaine en vertu des mérites de sa passion. Cette dernière autorité est secondaire et acquise; la première est naturelle et éternelle.

2° En tant qu'homme le Christ n'a pas, il est vrai, une puissance invincible reposant sur la vertu propre de la nature humaine; par le don

(1) Quand notre pensée se porte sur la scène du jugement dernier, nous voyons aussitôt le souverain Juge se montrer dans son humanité, aux yeux de toutes les générations réunies devant son tribunal. Et ce n'est pas là un effet de cette tendance, ou mieux de ce besoin que notre esprit, dans les conditions de la vie présente, éprouve toujours de se représenter sous des images sensibles et de matérialiser ainsi les choses même les plus intellectuelles. Non ;

---

ternæ consequendum nobis creationis bona non sufficerent, nisi redemptionis beneficium adderetur, propter impedimentum quod naturæ creatæ supervenit ex peccato primi parentis. Unde, cùm finale judicium ad hoc ordinetur, ut aliqui admittantur ad regnum, et aliqui excludantur à regno, conveniens est ut ipse Christus secundùm humanam naturam, cujus redemptionis beneficio ad regnum admittuntur, illi judicio præsideat. Et hoc est quod dicitur *Actor.*, X, quòd « ipse constitutus est à Deo judex vivorum et mortuorum. » Et quia per redemptionem humani generis non solùm homines reparavit, sed etiam universaliter totam creaturam, secundùm quod tota creatura, reparato homine, melioratur, ut habetur *ad Coloss.*, I : « Pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt; » ideo, non solùm super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit et potestatem judiciariam, *Matth.*, ult. : « Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in Christo secundùm divinam naturam est auctoritas dominii respectu universalis creaturæ ex jure creationis; sed in ipso secundum humanam naturam est auctoritas dominii, quam promeruit per passionem; et est quasi auctoritas secundaria et acquisita; sed prima est naturalis et æterna.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis Christus secundùm quod homo, non habeat à se invicibilem potestatem ex naturali virtute hu-

de Dieu néanmoins il possède cette puissance invincible, et il la possède dans sa nature humaine, conformément à ce que dit saint Paul, I. *Corinth.*, XV et *Hebr.*, I : « Toutes choses ont été mises à ses pieds. » Voilà pourquoi il jugera dans sa nature humaine, mais en vertu de sa divinité.

3° Si le Christ n'avoit été qu'un pur homme, il n'auroit pas suffi pour opérer la rédemption du genre humain. De ce qu'il a donc pu accomplir cette rédemption dans sa nature humaine, et par suite acquérir le pouvoir de juger, il devient manifeste qu'il est Dieu; et dès lors il doit recevoir les mêmes honneurs que le Père, non en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il est Dieu.

4° Dans cette vision du prophète Daniel nous est clairement démontré tout l'ordre de la puissance judiciaire. Cette puissance réside d'abord en Dieu comme dans sa source primordiale, et plus spécialement dans le Père, qui est lui-même comme la source de la divinité. Voilà pourquoi il est dit en premier lieu : « L'Ancien des jours est assis sur son trône. » Cette puissance passe ensuite du Père au Fils, non-seulement dès l'éternité et selon la nature divine, mais encore dans le temps et selon la nature humaine, dans laquelle le Christ l'a méritée. Et de là ce qui suit dans cette même vision : « Et voilà qu'avec les nuées du ciel venoit comme le Fils de l'homme, et il s'avança jusqu'à l'Ancien des jours, et celui-ci lui donna la puissance, l'honneur et la royauté. »

Saint Augustin saisit là une sorte d'analogie, il ramène, pour ainsi dire, à des causes de même nature les effets produits par le Christ au sein de l'humanité. Et comme par notre ame nous sommes faits à l'image et à la

c'est une croyance puisée dans les monuments chrétiens de toutes les époques, dans l'enseignement traditionnel des saints Docteurs, et, comme on le voit, appuyée sur des raisons théologiques d'une valeur et d'une solidité incontestables.

---

manæ speciei, tamen ex dono divinitatis etiam in humana natura invincibilem habet potestatem; secundùm quod « omnia sunt subjecta pedibus ejus, » ut dicitur I. *Cor.*, XV, et *Hebr.* II. Et ideo judicabit quidem in humana natura, sed ex divinitatis virtute.

Ad tertium dicendum, quòd Christus non suffecisset ad humani generis redemptionem, si purus homo fuisset. Et ideo, ex hoc ipso quod secundùm humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc judiciariam potestatem consecutus est, manifestè ostenditur quòd ipse est Deus; et ita æqualiter honorandus cum Patre, non in quantum homo, sed in quantum Deus.

Ad quartum dicendum, quòd in illa visione Danielis manifestè totus exprimitur ordo judiciariæ potestatis. Quæ quidem sicut in prima origine, est in ipso Deo, et specialiùs in Patre, qui est fons totius deitatis. Et ideo præmittitur primò quòd « Antiquus dierum sedit. » Sed à Patre judiciaria potestas traducta est in Filium non solùm ab æterno, secundùm divinam naturam, sed etiam in tempore, secundùm humanam, in qua eam meruit. Et ideo subjungitur in visione prædicta : « Ecce cum nubibus cœli quasi Filius hominis veniebat, et usque ad Antiquum dierum pervenit; et dedit ei potestatem et honorem et regnum (1). »

Ad quintum dicendum, quòd Augustinus loquitur per appropriationem quamdam; ut scilicet reducat effectus quos Christus in humana natura fecit, ad causas aliquo modo consimiles. Et quia secundùm animam sumus ad imaginem

(1) Hinc Hieronymus ibi : *Totum quod hìc dicitur* (inquit) *eum oblatum esse omnipotenti Deo, et accepisse potestatem et honorem et regnum, juxta illud Apostoli accipiendum est :* Qui cùm in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetip-

ressemblance de Dieu, tandis que par notre chair nous ressemblons plus spécialement au Christ en tant qu'il est homme. Ce que le Sauveur a fait dans nos ames, le saint Evêque l'attribue à sa divinité ; et ce qu'il a opéré ou opérera plus tard dans notre chair mortelle, il l'attribue à la chair du Christ (1). Cette chair néanmoins, étant l'organe de la divinité, comme l'appelle saint Jean Damascène, *De fide. Orth.*, III, 15, exerce son action sur nos ames, d'après cette parole de saint Paul, *Hebr.*, IX, 14 : « Son sang a purifié nos consciences des œuvres de mort. » Le Verbe fait chair est encore ainsi la cause de la résurrection de nos ames. Il résulte de là que, même dans sa nature humaine, il lui appartient d'être le juge, non-seulement des choses corporelles, mais encore des choses spirituelles.

ARTICLE II.

Le Christ au dernier jugement paroîtra-t-il sous la forme de l'humanité glorifiée ?

Il paroît que le Christ au dernier jugement ne paroîtra pas sous la forme de l'humanité glorifiée. 1° Sur cette parole, *Joan.*, XIX : « Ils verront quel est celui qu'ils ont transpercé, » La Glose ajoute : « Car il doit venir dans la même chair avec laquelle il a été crucifié. » Or il a été crucifié dans une nature infirme et mortelle. Donc c'est dans cette même infirmité qu'il paroîtra, et non dans l'état de gloire.

2° Il est dit, *Matth.*, XXIV, 30 : « Le signe du Fils de l'homme paroîtra dans le ciel. » Par où il faut entendre le signe de la croix, dit saint Jean Chrysostôme expliquant ce passage. « Au dernier jugement le Christ

(1) C'est moins là, comme il est aisé de le comprendre, un principe rigoureux de dogmatique chrétienne, qu'un ingénieux aperçu, un de ces parallélismes spirituels familiers au génie de l'illustre évêque d'Hippone. Ajoutons néanmoins que le fond de la doctrine en est toujours

---

et similitudinem Dei, secundùm carnem autem sumus ejusdem speciei cum homine Christo. Ideo ea quæ in animabus nostris Christus fecit, divinitati attribuit ; quæ verò in carne fecit vel facturus est, attribuit ejus carni. Quamvis caro ejus, in quantum est divinitatis organum, ut dicit Damascenus (lib. III, *De fide orth.* cap. 15, habeat etiam effectum in animabus nostris; secundùm illud quod dicitur *Hebræor.*, IX, quòd « sanguis ejus emundavit conscientias nostras ab operibus mortuis. » Et sic etiam Verbum caro factum, est causa resurrectionis animarum. Unde etiam secundùm humanam naturam, convenienter est judex non solùm corporalium, sed etiam spiritualium bonorum.

ARTICULUS II.

Utrùm Christus in judicio apparebit in forma humanitatis gloriosa.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd Christus in judicio non apparebit in forma humanitatis gloriosa. Quia super illud *Joan.*, XIX : « Videbunt in quem transfixerunt, » dicit Glossa, « quia in ea carne venturus est in qua crucifixus est. » Sed crucifixus est in forma infirma. Ergo in forma infirmitatis apparebit, non in forma gloriosa.

2. Præterea, *Matth.*, XXIV, dicitur quòd « apparebit signum Filii hominis in cœlo, *id est*, signum crucis, » ut Chrysostomus dicit; videlicet quòd « veniet in judicio Christus non

sum exinanivit, etc. *Quæ omnia si hæresis Arianorum pio vellet admittere sensu, nequaquam Filio Dei calumniam inæqualitatis moveret.* Et mox explicans illud : *Omnes linguæ servient ei*, addit : *Hoc cui potest hominum convenire ?*

viendra, ajoute ce Père, non-seulement avec les cicatrices ostensibles de sa passion, mais encore avec les signes éclatants de la mort la plus honteuse. » Donc il paroît qu'il ne viendra pas dans la forme de l'humanité glorifiée.

3° Evidemment le Christ viendra sous une forme qui soit accessible aux regards de tous. Or, dans la forme de l'humanité glorifiée, le Christ ne pourroit pas être vu de tous, des méchants aussi bien que des bons, par la raison qu'un œil non glorifié ne paroît pas en état de percevoir la clarté d'un corps glorieux. Donc le Christ n'apparoîtra pas dans l'état de gloire.

4° Ce qui est promis aux justes comme recompense, ne sauroit être accordé aux pécheurs. Or la vue de l'humanité glorifiée est promise aux justes comme une récompens ; « il entrera et il sortira, et il trouvera des patûrages, » est-il dit *Joan.*, X, 2; ce que saint Augustin explique par ces mots : « Il trouvera un aliment et dans la divinité et dans l'humanité. » De plus nous lisons dans le Prophète, *Isa.*, XXXIII, 17 : « Ils verront le roi dans sa beauté. » Donc, au jugement, il ne se montrera pas à tous dans la forme de l'humanité glorifiée.

5° Le Christ jugera dans la forme même sous laquelle il a été jugé; sur cette parole, *Joan.*, V : « De même le Fils donne la vie à qui il veut, » la Glose dit : « Il jugera avec justice, dans cette même forme sous laquelle il a été jugé d'une manière inique, afin qu'il puisse être vu des impies. » Or c'est dans nos infirmités qu'il a été jugé. Donc c'est tel aussi qu'il viendra juger.

Mais le contraire est renfermé dans cette parole, *Luc.*, XXI, 27 : « Ils verront alors le Fils de l'homme venir dans la nue, en grande puissance

éclairé, surtout quand les traits d'esprit d'un saint Augustin rencontrent un saint Thomas d'Aquin pour commentateur et pour interprète. Et gardons-nous bien de confondre la grace inimitable de ce savant docteur avec les puériles antithèses et les déplorables jeux de mots que l'on voudroit nous donner aujourd'hui pour la véritable éloquence, et qui signalèrent toujours les époques d'affaiblissement intellectuel et de pénurie doctrinale.

---

solùm vulnerum cicatrices, sed etiam ipsam mortem exprobratissimam ostendens. » Ergo videtur quòd non apparebit in forma gloriosa.

3. Præterea, secundùm hanc formam Christus in judicio apparebit quæ ab omnibus conspici possit. Sed Christus secundùm formam humanitatis gloriosam non poterit videri ab omnibus, bonis et malis ; quia oculus non glorificatus non videtur esse proportionatus ad videndam claritatem corporis gloriosi. Ergo non apparebit in forma gloriosa.

4. Præterea, illud quod promittitur justis in præmium, non conceditur injustis. Sed videre gloriam humanitatis promittitur justis in præmium; *Joan.*, X ; « Ingredietur et egredietur et pascua inveniet, *id est*, refectionem et in divinitate et in humanitate, » ut Augustinus exponit. Et *Isaiæ*, XXXV : « Regem in decore suo videbunt. » Ergo in judicio non apparebit omnibus in forma gloriosa.

5. Præterea, secundùm illam formam Christus judicabit in qua judicatus est ; unde super illud *Joan.*, V : « Sic et Filius quos vult vivificat, » dicit Glossa : « In qua forma injustè judicatus est, justè judicabit, ut possit ab impiis videri. » Sed judicatus est in forma infirmitatis. Ergo et in eadem in judicio apparebit.

Sed contra est, quod dicitur *Luc*, XXI : « Tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate. » Ma-

et majesté. » Or la puissance et la majesté désignent l'état de gloire. Donc c'est dans cet état qu'il apparoîtra.

Celui qui juge doit évidemment s'élever au-dessus de ceux qui sont jugés. Or les élus qui comparoîtront au tribunal du Christ, posséderont dès-lors un corps glorieux. Donc à plus forte raison devra-t-il en être ainsi du juge lui-même.

C'est à l'infirmité qu'il appartient de subir le jugement; juger est le privilège de la puissance et de la gloire. Or dans son premier avènement, comme le Christ venoit pour être jugé, il se montra dans une nature infirme. Donc, à son second avènement, comme il viendra pour juger, il se montrera dans l'état de gloire.

(Conclusion. — Tout comme il convenoit que le Christ, venant satisfaire pour nous auprès de son Père, revêtit la forme de serviteur, il convient qu'il se montre dans toute sa gloire au jugement dernier, pour faire éclater la justice de son Père à l'égard des hommes.)

Le Christ est appelé «le médiateur de Dieu et des hommes,» I. *Tim.*, II, en tant qu'il satisfait pour les hommes, qu'il interpelle pour eux auprès de son Père, *Rom.*, VIII et *Hebr.*, IX, et en tant qu'il communique aux hommes les biens qui viennent de son Père, comme il le dit lui-même, *Joan.*, XVII, 22 : « La clarté que vous m'avez donnée, je la leur ai donnée à mon tour. » Ce titre de médiateur lui convient sous tous les rapports, puisqu'il réunit en lui les deux extrêmes. Revêtu de la nature humaine, il représente les hommes auprès de son Père; possédant la nature divine, il transmet aux hommes les dons de Dieu. Ainsi donc, comme dans son premier avènement il étoit venu satisfaire pour nous à l'égard de son Père, il se montra dans l'infirmité de notre nature; mais comme dans son second avènement il viendra exercer envers les hommes la justice de son Père, il devra laisser éclater sa gloire, dont la source est dans

---

jestas autem et potestas ad gloriam pertinent. Ergo in forma gloriosa apparebit.

Præterea, ille qui judicat, debet eminere illis qui judicantur. Sed electi qui judicabuntur à Christo, corpora gloriosa habebunt. Ergo multò fortiùs judex in forma gloriosa apparebit.

Præterea, sicut judicari est infirmitatis, ita judicare est authoritatis et gloriæ. Sed, in primo adventu, quo Christus venit ad hoc quòd judicaretur, in forma infirmitatis apparuit. Ergo, in secundo adventu, in quo veniet ad hoc ut judicet, apparebit in forma gloriosa.

(Conclusio. — Sicut decuit Christum, ut pro nobis apud Patrem satisfaceret, formam servi accipere; sic conveniens est ut in judicio ultimo in gloria sua appareat, justitiam Patris in homines demonstraturus.)

Respondeo dicendum, quòd Christus dicitur « Dei et hominum mediator (I. *ad Tim.*, II), in quantum pro hominibus satisfacit et interpellat apud Patrem, «*ad Rom.*, VIII, et *ad Hebr.*, IX, et ea quæ sunt Patris hominibus communicat, secundùm quod dicitur *Joan.*, XVII: « Claritatem quam dedisti mihi, dedi eis. » Secundùm hoc autem utrumque ei convenit, quòd cum utroque communicat extremorum. In quantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem; in quantum verò cum Patre communicat, dona Patris transmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit ut pro nobis satisfaceret apud Patrem, in forma nostræ infirmitatis apparuit; quia verò in secundo adventu ad hoc veniet ut justitiam Patris in homines exequatur, demonstrare gloriam debebit, quæ inest ei ex communicatione

ce qu'il a de commun avec le Père. Voilà pourquoi il paroîtra dans sa forme glorieuse.

Je réponds aux arguments : 1° Il apparoîtra dans la même chair, mais non dans le même état; cette chair aura été transfigurée.

2° Le signe de la croix paroîtra au jugement dernier, non certes pour représenter une infirmité actuellement existante, mais pour représenter l'infirmité passée; par là sera rendue plus évidente la justice de la condamnation prononcée contre ceux qui auront dédaigné une telle miséricorde, et principalement des hommes injustes qui se firent les persécuteurs du Christ. Les cicatrices qu'il gardera dans son corps ne seront nullement un signe d'infirmité, mais plutôt de force et de puissance, elles diront que le Christ a, par les infirmités de sa passion, triomphé de toute la force de ses ennemis. C'est ainsi qu'il laissera paroître encore à tous les regards sa mort ignominieuse; il ne la montrera pas sans doute en réalité, comme s'il la souffroit à l'heure même; seulement, les signes dont il sera porteur, remettront dans la pensée de tous les hommes les ignominies de la mort qu'il a soufferte (1).

3° Il est au pouvoir d'un corps glorieux, comme on l'a déjà dit, de se montrer ou de se cacher à l'œil d'un homme qui n'est pas en état de gloire. Le Christ pourra donc être vu de tous dans sa forme glorieuse.

4° De même qu'on se plaît à voir la gloire d'un ami, de même, au contraire, on souffre du pouvoir et du triomphe de celui qu'on hait. Aussi la vue de la gloire dont sera revêtue l'humanité du Christ, source de joie pour les justes, sera-t-elle un surcroît de peine pour les méchants. C'est la pensée qu'exprime le Prophète, *Isa.*, XXVI, 11 : « Qu'ils voient et

(1) La pensée renfermée dans cette réponse sert à la fois de développement et de preuve au point de doctrine qui fait l'objet de cette thèse. Les instruments des humiliations et des douleurs du Fils de l'homme, seront les témoins irrécusables de son amour et les ornements de son triomphe. Ils seront transfigurés et glorifiés, comme sa chair elle-même. Que de fois les orateurs chrétiens, en parlant du jugement dernier ou du triomphe de la religion, ont exploité cette féconde donnée ! Mais rien ne surpasse ce qu'en a dit saint Augustin dans son admirable traité sur l'Evangile selon saint Jean.

---

ad Patrem. Et ideo in forma gloriosa apparebit.

Ad primum ergo dicendum, quòd in eadem carne apparebit, sed non similiter se habente.

Ad secundum dicendum, quòd signum crucis apparebit in judicio, non ad indicium tunc existentis infirmitatis, sed præteritæ, ut per hoc justior ondemnatio eorum appareat qui tantam misericordiam neglexerunt, et eorum præcipuè qui Christum injustè persecuti sunt. Cicatrices autem quæ in ejus corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, sed erunt indicia maximæ virtutis, qua Christus per passionis infirmitatem de hostibus triumphavit. Etiam exprobratissimam mortem ostendet, non sensibiliter eam oculis ingerens, ac si tunc eam pateretur, sed ex his quæ apparebunt, scilicet indiciis præteritæ passionis, homines in recogitationem præteritæ mortis adducet.

Ad tertium dicendum, quòd corpus gloriosum habet in potestate sua ut se demonstret vel non demonstret oculo non glorioso, ut patet ex his quæ dicta sunt (qu. 87, art. 2, ad 3). Et ideo in forma gloriosa Christus ab omnibus poterit videri.

Ad quartum dicendum, quòd sicut amici gloria est delectabilis, ita gloria et potestas ejus qui odio habetur, maximè contristat. Et ideo, sicut visio gloriæ humanitatis Christi erit justis in præmium, ita inimicis Christi erit in supplicium. Unde *Isai.*, XXVI : « Videant et con-

qu'ils soient confondus, ces peuples jaloux, et que le feu (de l'envie) dévore vos ennemis. »

5° Le mot forme se prend ici pour la nature humaine elle-même, ou cette nature dans laquelle il a été jugé, mais dans laquelle aussi il jugera; ce mot ne désigne pas l'état de cette nature, cet état devant être très-différent dans les deux avènements du Christ, aux pieds du tribunal, ou siégeant sur le tribunal même.

ARTICLE III.

La divinité peut-elle être vue des méchants sans qu'ils en éprouvent de la joie?

Il paroît que les méchants peuvent voir Dieu sans en éprouver de la joie. 1° Il est constant que les impies connoîtront de la manière la plus manifeste que le Christ est Dieu. Ils verront donc sa divinité. Et cependant ils ne se réjouiront pas de la divinité du Christ. Donc on peut voir la divinité sans en éprouver de la joie.

2° La volonté perverse des impies n'est pas moins opposée à l'humanité du Christ qu'à sa divinité. Or la vue de la gloire dont cette humanité sainte se montrera revêtue, leur sera un sujet de peine, comme il vient d'être dit dans le précédent article. Donc à plus forte raison seroient-ils contristés par la vue de sa divinité, bien loin d'en éprouver de la joie.

3° Ce qui se passe dans l'appétit n'est pas nécessité par ce qui a lieu dans l'intellect; ce qui fait dire à saint Augustin, *in Psalm.* CXVIII : « L'intellect marche devant, l'affection vient ensuite avec lenteur, et quelquefois nulle. » Or l'affection est du ressort de l'intellect, la joie est de celui de l'appétit. Donc il est possible qu'on voie Dieu sans en éprouver de la joie.

4° « L'objet reçu l'est toujours, non d'après son mode d'être, mais d'après le mode d'être du récipient. » Or l'objet vu est en quelque sorte reçu dans celui qui le voit. Bien donc que la divinité soit en elle-même la source

---

fundantur zelantes populi, et ignis (id est invidia) hostes tuos devoret. »

Ad quintum dicendum, quòd *forma* accipitur ibi pro natura humana, in qua judicatus est, et etiam judicabit; non autem pro qualitate naturæ, quæ non erit eadem in judicante (scilicet infirma) quæ in judicato fuit.

ARTICULUS III.

Utrùm divinitas à malis sine gaudio videri possit.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd divinitas à malis sine gaudio videri possit. Constat enim quòd impii manifestissimè cognoscent Christum esse Deum. Ergo divinitatem ejus videbunt; et tamen de visione Christi non gaudebunt. Ergo sine gaudio videri potest.

2. Præterea, voluntas impiorum perversa non magis adversatur humanitati Christi quàm ejus divinitati. Sed hoc quòd videbunt gloriam humanitatis, cedet eis in pœnam, ut dictum est (art. 2, ad 4). Ergo multò fortiùs, si divinitatem ejus viderent, magis contristarentur quàm gauderent.

3. Præterea, ea quæ sunt in affectu, non de necessitate sequuntur ad ea quæ sunt in intellectu; unde Augustinus (Conc. 8 in *Psalm.* CXVIII), dicit : « Præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus. » Sed visio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum. Ergo poterit esse divinitatis visio sine gaudio.

4. Præterea, « omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, et non per modum recepti. » Sed omne quod videtur, quodammodo in vidente recipitur. Ergo, quam-

de toute joie, quand elle est vue par un être absorbé dans la tristesse, elle doit, non le réjouir, mais l'attrister encore davantage.

5° « Le sens est à l'objet sensible ce que l'intellect est à l'objet intelligible. » Or il arrive, en ce qui concerne les sens, que « pour un palais non sain le pain lui-même est amer, le pain que la santé fait trouver si doux ; » ainsi que s'exprime saint Augustin, *Confess.*, I, 16. C'est ce qui a également lieu pour les autres sens. Donc les damnés ayant en quelque sorte l'intellect malade, il paroît que la vue de la lumière incréée devroit plutôt leur être un sujet de douleur que de joie.

Mais le contraire résulte de cette parole, *Joan.*, XVII : « Voici en quoi consiste la vie éternelle, à vous connoître vous seul vrai Dieu. » Cela nous montre évidemment que l'essence de la béatitude consiste dans la vision de Dieu. Or la joie rentre essentiellement dans la béatitude. Donc on ne sauroit voir la divinité sans en éprouver de la joie.

L'essence de la divinité est l'essence même de la vérité. Or c'est un bonheur pour tout être de contempler le vrai ; car « tous désirent naturellement de savoir, » *Metaph.*, I, 1. Donc la divinité ne pourra pas être vue sans joie.

Si une vision n'est pas toujours délectable, c'est qu'elle est quelquefois un sujet de tristesse. Or une vision intellective ne sauroit jamais attrister ; « car à la délectation qui se trouve dans l'exercice de l'intelligence, n'est opposée aucune tristesse. » *Topic.*, I, 13. La divinité ne pouvant donc être vue que par l'intelligence, il paroît qu'elle ne sauroit être vue sans joie.

(Conclusion. — Comme l'essence de ce qui est essentiellement bon ne peut pas ne pas causer de la joie du moment où elle est perçue, Dieu qui est la bonté même ou la bonté essentielle, ne sauroit être vu sans produire la joie.)

---

vis in se divinitas sit delectabilissima, tamen visa ab illis qui sunt tristitiâ absorpti, non delectabit, sed magis contristabit.

5. Præterea, « sicut se habet sensus ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. » Sed ita est in sensibus, quòd « palato non sano pœna est panis, qui sano est suavis, » ut dicit Augustinus (lib. I. *Confess.*, cap. 16) ; et similiter accidit in aliis sensibus. Ergo cùm damnati habeant intellectum indispositum, videtur quòd visio lucis increatæ magis afferret eis pœnam quàm gaudium.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum ; » ex quo patet quòd essentia beatitudinis in Dei visione consistit. Sed de ratione beatitudinis est gaudium. Ergo divinitas sine gaudio videri non potest.

Præterea, ipsa essentia divinitatis est essentia veritatis. Sed unicuique est delectabile videre verum ; unde « omnes naturâ scire desiderant, » ut dicitur in I. *Metaphys.* (cap. 1). Ergo divinitas sine gaudio videri non potest.

Præterea, si aliqua visio non semper est delectabilis, contingit eam quandoque esse tristabilem. Sed visio intellectiva nunquam est contristabilis ; quia « delectationi quæ est in intelligendo, non opponitur aliqua tristitia, » ut dicit Philosophus (lib. I. *Topic.*, cap. 13). Cùm ergo divinitas videri non possit nisi per intellectum, videtur quòd divinitas sine gaudio videri non possit.

(Conclusio. — Cùm essentia ejus quod est per essentiam bonum, non possit non delectare apprehensa, Deus qui essentialiter est ipsa bonitas, non potest sine gaudio videri.)

Dans tout objet appétible ou délectable il y a deux choses à considérer : d'abord, l'objet lui-même de l'appétit ou de la délectation ; puis, la raison formelle de cette double impression. Or, comme le dit *Boëce*, « Ce qui est peut avoir quelque chose en dehors de ce qu'il est; mais l'être lui-même ne peut admettre en soi aucun mélange. » De telle sorte que ce qui est appétible ou délectable, peut se trouver mêlé à autre chose qui lui fasse perdre cette propriété. Mais ce qui est l'essence même ou la raison formelle de la délectation, n'admet rien, ne peut rien admettre en soi qui puisse le rendre non délectable ou non appétible. Les choses délectables, parce qu'elles portent en elles une participation ou un reflet de cette bonté qui est la raison d'être de toute délectation, peuvent quelquefois être perçues sans produire ce sentiment, mais il ne sauroit en être ainsi de ce qui est le bien par sa propre essence. Dieu étant donc la bonté même, la bonté essentielle, il ne se peut pas qu'il soit vu sans produire la joie (1).

Je reponds aux arguments : 1° Les impies connoîtront de la manière la plus manifeste que le Christ est Dieu, non qu'ils soient appelés à voir sa divinité, mais par les signes éclatants qui la produiront à leurs yeux.

2° Telle qu'elle est en elle - même, la divinité ne sauroit être pour qui

(1) Il ne se pourroit donc pas que les méchants vissent Dieu, ne fût-ce qu'un seul instant, sans qu'un sentiment de joie surhumaine pénétrât leur cœur, en même temps qu'un rayon de la divine clarté traverseroit leur intelligence. Plusieurs docteurs catholiques paroissent être d'un autre sentiment. Mais celui qu'exprime ici notre auteur est, à notre avis, le seul admissible. Non-seulement il renferme une pensée théologique beaucoup plus élevée; mais il est encore plus profondément philosophique; il repose sur une notion plus exacte et plus vraie, soit de la nature divine, soit de la nature humaine.

Cette question étant ainsi résolue, il s'en présenteroit immédiatement une autre à résoudre : Les méchants verront-ils réellement Dieu, au jugement dernier, avant d'en être séparés à jamais? Saint Jérôme l'affirme assez clairement dans son commentaire d'Isaïe. Beaucoup de moralistes chrétiens et d'orateurs sacrés pèsent même sur cette considération, en parlant de la séparation suprême ; et nous avouons que nous préférons ce sentiment, quoique l'auteur semble insinuer le contraire.

Respondeo dicendum, quòd in quolibet appetibili vel delectabili duo possunt considerari : scilicet id quod appetitur vel est delectabile, et id quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis in ipso. Sicut autem, secundùm Boetium in lib. *De Hebdomad.* (1), « id quod est, habere aliquid præterquam quod ipsum est, potest, ipsum verò *esse* nihil aliud præter se habet admixtum ; » ita id quod est appetibile vel delectabile, potest habere aliquid aliud admixtum, unde non sit delectabile vel appetibile. Sed id quod est ratio delectabilitatis, nihil habet admixtum, vel habere potest, propter quod non sit delectabilis vel appetibilis (2). Res autem quæ sunt delectabiles per participationem bonitatis, quæ est ratio appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensæ non delectare. Sed id quod per essentiam suam est bonum, impossibile est quòd ejus essentia apprehensa non delectet. Unde, cùm Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest divinitas sine gaudio videri.

Ad primum ergo dicendum, quòd impii manifestè cognoscent Christum esse Deum, non per hoc quòd divinitatem ejus videant, sed propter manifestissima divinitatis indicia.

Ad secundum dicendum, quòd divinitatem

(1) Sive libro *An omne quod est bonum sit*, ut inscriptio ipsa præfert; sed sub titulo hîc notato citari solet, quia initium ejus est : *Postulas ut de Hebdomadibus nostris, etc.*

(2) Non de lege ordinaria tantùm, sed simpliciter ad potentiam extraordinariam et absolutam referendo.

que ce soit un objet de haine, par la raison qu'on ne sauroit haïr ce qui est essentiellement bon, la bonté essentielle. Ce n'est qu'à certains égards ou par rapport à certains de ses actes que la divinité peut devenir un objet de haine, en tant, par exemple, qu'elle fait ou commande des choses contraires à notre volonté. Mais la vision de la divinité elle-même ne peut pas n'être pas un sujet de délices.

3° En parlant de cet acte de l'intelligence qui précède la volonté, saint Augustin l'applique à un bien simplement dérivé, et non au bien essentiel ; désignant ainsi une créature quelconque, laquelle peut, à côté du bien qu'elle possède, présenter un aspect qui repousse l'affection. Durant le cours de notre pèlerinage, nous ne connoissons Dieu que par ses effets, et notre intellect ne sauroit atteindre à l'essence même de sa bonté. Aussi l'intellect n'entraîne-t-il pas nécessairement l'affection, comme il l'entraîneroit s'il pouvoit contempler cette essence, ou cette bonté substantielle.

4° La tristesse n'est pas, à proprement parler, une disposition, elle est une passion. Or toute passion disparoît sous l'action d'une cause opposée et plus forte qu'elle ; mais la réciproque ne seroit pas vraie. Ainsi donc il faut admettre que la tristesse des damnés disparoîtroit s'ils voyoient Dieu par essence.

5° C'est quand un organe est altéré que disparoît le rapport ou l'harmonie entre cet organe et l'objet qui devoit naturellement lui causer une agréable impression. Voilà donc ce qui rend cette impression impossible. Mais les damnés n'éprouvent pas un tel désordre dans leur être qu'ils aient perdu ces prédispositions naturelles qui les mettent en rapport avec la divine bonté, puisqu'ils gardent toujours en eux l'image du créateur. La parité qu'on vouloit établir ne peut donc pas être admise.

---

secundùm quod est in se, nullus potest odio habere, sicut nec aliquis odio habere potest ipsam bonitatem. Sed quantum ad aliquos divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, in quantum scilicet aliquid agit vel præcipit quod est contrarium voluntati. Et ideo visio divinitatis nulli potest esse non delectabilis.

Ad tertium dicendum, quòd verbum Augustini est intelligendum, quando id quod apprehenditur per intellectum præcedentem, est bonum per participationem, et non per essentiam, sicut sunt omnes creaturæ, unde potest in eis esse aliquid quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoscitur per effectus, et intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis ejus. Unde non oportet quòd affectus intellectum sequatur, sicut sequeretur si essentiam ejus videret, quæ est ipsa bonitas.

Ad quartum dicendum, quòd tristitia non nominat dispositionem, sed magis passionem. Omnis autem passio à contraria causa fortiori superveniente tollitur, et non eam tollit. Et ideo tristitia damnatorum tolleretur, si Deum per essentiam viderent.

Ad quintum dicendum, quòd per indispositionem organi tollitur proportio naturalis ipsius organi ad objectum quod natum est delectare ; et propter hoc delectatio impeditur. Sed indispositio quæ est in damnatis, non tollit naturalem proportionem qua sunt ordinati ad divinam bonitatem, cùm imago semper in eis maneat. Et ideo non est simile.

QUESTION XCI.

De l'état du monde après le jugement.

Nous avons à étudier ici l'état du monde et celui des hommes ressuscités, après qu'aura eu lieu le dernier jugement. Ce sujet embrasse naturellement trois considérations : La première, sur l'état et les dispositions du monde lui-même; la seconde, sur l'état des bienheureux; la troisième, sur celui des méchants.

Sur la première de ces considérations, il y a cinq choses à demander : 1° Y aura-t-il un renouvellement du monde? 2° Le mouvement des corps célestes cessera-t-il? 3° Les corps célestes seront-ils alors plus éclatants? 4° Les éléments eux-mêmes auront-ils une plus grande clarté? 5° Les animaux et les plantes subsisteront-ils?

ARTICLE I.

Y aura-t-il un renouvellement du monde?

Il paroît que le monde ne sera jamais renouvelé. 1° Rien ne doit arriver qui n'ait préexisté dans son espèce, selon cette parole, *Eccli.*, I, 9 : « Qu'est-ce qui a été? Le même qui doit être. » Or le monde n'a jamais eu dans ses parties essentielles, dans les genres et les espèces des êtres qui le composent, un autre arrangement que celui qu'il possède actuellement. Donc il ne sera jamais renouvelé.

2° Un renouvellement est toujours une altération. Or il est impossible que le tout soit altéré; et voici pourquoi : une chose altérée dépouille en quelque sorte sa nature pour prendre celle de la cause qui l'altère, laquelle évidemment ne s'altère pas elle-même; et cette cause se meut localement,

---

QUÆSTIO XCI VEL XCIII.

De qualitate mundi post judicium, in quinque articulos divisa.

Consequenter considerandum est de qualitate mundi et resurgentium post judicium. Ubi triplex consideratio occurrit : prima, de statu et qualitate mundi; secunda, de statu beatorum; tertia, de statu malorum.

Circa primum quæruntur quinque : 1° Utrùm innovatio mundi sit futura. 2° Utrùm motus corporum cœlestium cessabit. 3° Utrùm corpora cœlestia tunc magis fulgebunt. 4° Utrùm elementa majorem claritatem recipient. 5° Utrùm animalia et plantæ remanebunt.

ARTICULUS I.

Utrùm mundus innovabitur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd mundus nunquam innovabitur. Nihil enim est futurum, nisi quod aliquando fuit secundùm speciem, *Eccli.*, I : « Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. » Sed mundus nunquam aliam dispositionem habuit quàm nunc habet quantum ad partes essentiales, et ad genera, et ad species. Ergo nunquam innovabitur.

2. Præterea, innovatio alteratio quædam est. Sed impossibile est universum alterari; quia omne alteratum reducitur ad aliquod alterans non alteratum, quod tamen secundùm locum

ce qui ne permet pas de la placer en dehors de l'univers. Donc il ne peut pas être que le monde subisse un renouvellement.

3° Il est dit, *Genes.*, II, 2 : « Le septième jour Dieu se reposa de toute l'œuvre qu'il avoit accomplie ; » et les saints Docteurs entendent par là qu'il s'abstint de créer d'autres êtres. Or le mode d'être donné aux choses dans cette première structure de l'univers, est le même qu'elles gardent toujours par leur ordre naturel. Donc elles n'en auront jamais un autre.

4° L'ordre que nous voyons maintenant régner dans la création, est fondé sur la nature même de choses. Si donc elles doivent subir plus tard une autre disposition, cette disposition ne leur sera plus naturelle. Or ce qui n'est pas naturel, ce qui n'est qu'accidentel, ne peut pas toujours durer, comme Aristote le démontre, *De Cœlo*, I, 15. Par conséquent, cette nouvelle disposition que les créatures auroient subie, elles viendroient à la perdre un jour ; et dès-lors il faut admettre, avec Empédocle et Origène, que le monde est lancé dans une série illimitée de transformations successives (1).

5° La gloire de la rénovation est donnée pour récompense à la créature raisonnable. Or, où il n'y a pas de mérite, là ne sauroit être la récompense. Donc, les créatures insensibles ne pouvant rien mériter, il paroît qu'elles ne doivent pas non plus participer à la rénovation.

Mais le contraire est formellement dit dans l'Ecriture, *Isa.*, LXV, 17 : « Voilà que je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle, et l'on ne se souviendra plus de ce qui a existé auparavant ; » et *Apoc.*, XXI, 1 : « J'ai vu un nouveau ciel et une terre nouvelle ; car le premier ciel et la première terre ont disparu. »

(1) L'histoire d'Empédocle est assez connue, sa philosophie l'est beaucoup moins. Cette opinion sur les transformations successives du monde lui est attribuée par Aristote, *De cœlo*, I, 103. Pour sa part, le stagyrite la repousse ; il n'en avoit pas trop le droit néanmoins, car nous savons qu'il croyoit à la matière éternelle, et que dès-lors sa genèse de l'univers n'étoit ni mieux fondée ni moins absurde. Pour ce qui regarde Origène, c'est ici l'un des griefs qu'on

---

movetur ; quod non est extra universum ponere. Ergo non potest esse quòd mundus innovetur.

3. Præterea, *Genes.*, II, dicitur quòd « Deus die septimo requievit ab omni opere quod patrarat ; » et exponunt sancti quòd « requievit à novis creaturis condendis. » Sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impositus, quàm iste quem nunc naturali ordine tenent. Ergo nunquam alium habebunt.

4. Præterea, ista rerum dispositio quæ nunc inest rebus, naturalis est. Si ergo in aliam dispositionem transmutentur, illa dispositio erit eis innaturalis. Sed illud quod est innturale et per accidens, non potest esse perpetuum, ut patet in I. *De cœlo et mundo*. Ergo etiam illa dispositio novitatis quandoque ab ipsis removebitur ; et ita erit ponere circulationem quamdam in mundo, sicut Empedocles et Origenes posuerunt, ut post hunc mundum sit iterum alius mundus, et post illum iterum alius.

5. Præterea, novitas gloriæ in præmium rationali creaturæ datur. Sed ubi non est meritum, ibi non potest esse præmium. Cùm ergo creaturæ insensibiles nihil meruerint, videtur quòd non innovabuntur.

Sed contra est, quod habetur *Isai.*, LXV : « Ecce ego creo cœlos novos et terram novam, et non erunt in memoria priora ; » et *Apocal.*, XXI : « Vidi cœlum novum et terram novam ; primum enim cœlum et prima terra abiit. »

Il faut que la demeure soit en rapport avec celui qui doit l'occuper. Or le monde a été fait pour être la demeure de l'homme. Il doit donc être en rapport avec lui. L'homme sera renouvelé. Donc le monde devra l'être également.

« Tout animal aime son semblable, » *Eccli.*, XIII, 19. D'où il résulte clairement que la ressemblance est la cause de l'amour. Or l'homme a une certaine ressemblance avec le monde même qu'il habite, ce qui l'a fait appeler par les anciens « le petit monde (1). » L'homme aime donc cet univers par l'impulsion même de sa nature. Il ne sauroit, par conséquent, s'empêcher d'en désirer le bien; et il ne sauroit être fait droit à ce désir de l'homme si le monde ne devoit être élevé à un état meilleur.

(CONCLUSION. — Le monde ayant été fait pour l'homme, comme nous ne saurions en douter, il faut que celui-là soit renouvelé, puisque celui-ci doit être glorifié.)

Nous croyons que toutes les choses corporelles ont été faites pour l'homme, d'où vient que toutes lui ont été soumises. Or elles servent à son usage de deux manières bien différentes : D'abord, pour l'entretien de sa vie corporelle; puis, comme un secours pour avancer dans la science divine, en ce sens que l'homme « par les choses visibles qui ont été faites, aperçoit les choses visibles de Dieu, » comme s'exprime l'Apôtre, *Rom.*, I. Parvenu à l'état de gloire l'homme n'aura plus en aucune façon besoin des

lui a le plus reprochés; avec quelle justice?... c'est ce que nous avons laissé entrevoir ailleurs. Le fait est que dans son célèbre ouvrage περὶ ἀρχῶν, III, 5, il est dit que le monde actuel a été précédé et sera suivi de plusieurs autres mondes, qui sont comme les évolutions progressives de la pensée du créateur. Mais on sait que les œuvres d'Origène ont été souvent interpolées au profit de certaines erreurs, qui ont fait grand bruit dans l'histoire et qu'on a vu se réveiller, sous diverses formes, jusque dans ces derniers temps.

(1) Saint Grégoire de Nazianze, concevant d'une tout autre façon la dignité de l'être humain, retourne ainsi le mot fameux de la sagesse antique : « Notre corps est un autre monde, non un petit monde dans le grand, mais un grand monde dans le petit. » *Alterum quemdam mundum, in parvo magnum.* » Dans un sermon sur la Résurrection, Bossuet commente admirablement cette belle parole.

Præterea, habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus est ut sit habitatio hominis. Ergo debet homini congruere. Sed homo innovabitur. Ergo similiter et mundus.

Præterea, « omne animal diligit simile sibi, » *Eccli.*, XIII; ex quo patet quòd similitudo est ratio amoris. Sed homo habet aliquam similitudinem cum universo; unde et *minor mundus* dicitur. Ergo homo universum diligit naturaliter; ergo et ejus bonum concupiscit : et ita, ut satisfiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.

(CONCLUSIO.— Cùm mundus propter hominem factus esse credatur, conveniens est ut sicut homo glorificabitur, sic et mundus innovetur.)

Respondeo dicendum, quòd omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur; unde et omnia dicuntur ei subjecta (1). Serviunt autem homini dupliciter : uno modo, ad sustentationem corporalis vitæ; alio modo, ad profectum cognitionis divinæ, in quantum homo « per ea quæ facta sunt, invisibilia Dei conspicit, » ut dicitur *Rom.*, I. Primo ergo ministerio creaturarum homo glorificatus nullo modo indigebit, cùm

(1) Nempe *Psalm.* VIII, vers. 5 et seqq., ubi dicitur : *Quid est homo quòd memor es ejus? Minuisti eum paulò minùs ab Angelis : gloriâ et honore coronasti eum; et constituisti eum super opera manuum tuarum; omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Hoc enim ad litteram

créatures sous le premier rapport, puisque son corps doit être alors entièrement incorruptible; c'est un privilège que la puissance divine lui accorde, avons-nous vu, par l'intermédiaire de l'ame, celle-ci recevant immédiatement de Dieu le bienfait de la gloire. L'homme n'aura pas même besoin du ministère des créatures, pour avoir de Dieu une connoissance purement intellective, puisque sous ce rapport les saints verront à découvert l'essence même de Dieu. Mais l'œil du corps ne pourra jamais s'élever à cette vision de l'essence. Pour qu'il puisse donc, lui aussi, jouir à sa manière de la vision de Dieu, il contemplera la divinité dans les merveilles qu'elle aura produites jusque dans la création matérielle, où reluiront avec éclat les traces de la divinité, ce qui frappera avant tout dans le corps du Christ, dans celui des saints ensuite, et enfin dans tous les corps sans exception. Il faudra donc que tous les corps, sans compter même ceux des bienheureux, soient plus profondément empreints qu'ils ne le sont maintenant des fécondes influences de la divine bonté; ce qui ne veut pas dire qu'ils aient à changer d'espèce, mais simplement à recevoir un plus haut degré de perfection et de gloire. Et voilà ce que nous appelons la rénovation du monde. Le monde sera donc renouvelé en même temps que l'homme sera glorifié.

Je réponds aux arguments : 1° Salomon parle en cet endroit du cours naturel des choses ; c'est ce qui paroît évident par cette parole qui suit dans le texte : « Rien de nouveau sous le soleil. » Comme le soleil, en effet, suit un mouvement circulaire, il faut bien que les choses soumises à l'action du soleil suivent également une sorte de cercle ; ce qui veut dire que les choses déjà passées reviennent dans leur espèce, quoique numériquement différentes, comme l'observe Aristote, *De Gener. et corrupt.* Mais des êtres parvenus à l'état de la gloire ne sont plus soumis à l'action du soleil.

---

ejus corpus sit futurum omnino incorruptibile, divinâ virtute id faciente per animam quam immediatè glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam, quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediatè per essentiam ; sed ad hanc visionem essentiæ oculus carnis attingere non poterit. Et ideo, ut ei etiam solatium congruens de visione divinitatis præbeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta indicia divinæ majestatis apparebunt, et præcipuè in carne Christi, et post hoc, in corporibus beatorum, et deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit ut etiam alia corpora majorem influentiam à divina bonitate suscipiant quàm nunc, non tamen speciem variantem, sed addentem cujusdam gloriæ perfectionem. Et hæc erit mundi innovatio. Unde simul mundus innovabitur, et homo glorificabitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Salomon ibi loquitur de cursu naturali ; quod patet ex hoc quod subditur : « Nihil sub sole novum. » Cùm enim sol circulariter moveatur, oportet ea quæ solis virtuti subsunt, circulationem aliquam habere ; quæ consistit in hoc quòd illa quæ priora fuerunt, iterum redeunt specie eadem, sed numero diversa, ut dicitur in fine libri *De generat.* Ea verò quæ ad statum gloriæ pertinent, soli non subsunt.

ntelligitur eo sensu quo dictum erat in *Genesi*, cap. I : *Faciamus hominem ad imaginem nostram, ut præsit, etc.* Quamvis allegoricè Christo applicet Apostolus, I. *ad Cor.*, XV, 26, let expressiùs *ad Hebr.*, II, 7 et 8.

2° Cet argument n'a trait qu'à l'altération naturelle, altération dont l'agent est un principe également naturel, agissant dès-lors par la nécessité même de sa nature. Un tel agent, en effet, ne peut pas introduire une disposition nouvelle dans les choses soumises à son action, à moins qu'il ne soit lui-même modifié dans le même sens. Mais les choses que Dieu fait, procèdent de sa libre volonté. Ainsi donc, sans qu'il y ait en Dieu le moindre changement, sa volonté peut introduire dans l'univers, tantôt une disposition et tantôt une autre. Et d'une telle modification on ne sera pas en droit de conclure à l'existence d'un principe mû ; mais on remonte alors à un principe immobile, qui n'est autre que Dieu.

3° Quand il est dit de Dieu qu'il s'arrêta le septième jour de créer de nouveaux êtres, cela signifie qu'à partir de ce moment rien ne fut fait qui n'existât déjà ou dans son espèce ou dans son genre, ou du moins dans son germe, virtuellement et en puissance. On peut dire, par conséquent, que la future rénovation du monde a préexisté dans l'œuvre des six jours, par une lointaine image, à savoir la gloire et la grace qui furent dès-lors accordées aux anges. Ajoutons enfin qu'elle fut comme imprimée dans l'essence même des créatures, prédisposées qu'elles furent à obéir à l'ordre de Dieu quand son action les appelleroit à cette existence nouvelle.

4° Cette renovation du monde ne sera pas sans doute une chose naturelle, ni non plus une chose contraire à la nature ; elle sera tout simplement supérieure à la nature. Il en est d'elle comme de la grace et de la gloire, qui sont, comme on le sait, supérieures à la nature de l'âme. De plus, comme elle émanera d'un agent éternel, elle subsistera à jamais.

5° Il est vrai qu'à proprement parler, des corps n'ayant aucun sentiment sont hors d'état de mériter une telle gloire; mais l'homme a pu mériter, comme un complément de la sienne propre, qu'elle fût donnée

---

Ad secundum dicendum, quòd illa ratio procedit de alteratione naturali, quæ habet agens naturale, quod ex necessitate naturæ agit. Non enim potest tale agens variam dispositionem inducere, nisi ipsum alio et alio modo se habeat. Sed ea quæ divinitùs fiunt, procedunt ex libertate voluntatis. Unde, sine aliqua immutatione Dei volentis, potest nunc hæc nunc illa dispositio ab ipso in universo existere. Et sic ista innovatio non reducetur in aliquod principium motum, sed in principium immobile, scilicet Deum.

Ad tertium dicendum, quòd pro tanto dicitur Deus die septimo à novis creaturis condendis cessasse, quia nihil postea factum est, quod priùs non præcesserit in aliqua similitudine secundùm genus vel speciem, vel ad minus sicut in principio seminali, vel etiam sicut in potentia obedientiali. Dico ergo quòd novitas mundi futura præcessit in operibus sex dierum, in quadam remota similitudine, scilicet in gloria et in gratia angelorum. Præcessit etiam in potentia obedientiæ, quæ tunc creaturæ est indita ad talem novitatem suscipiendam à Deo agente.

Ad quartum dicendum, quòd illa dispositio novitatis non erit naturalis nec contra naturam, sed erit supra naturam, sicut gratia et gloria sunt supra animæ naturam ; et erit à perpetuo agente, quod eam perpetuò conservabit.

Ad quintum dicendum, quòd quamvis corpora insensibilia non meruerint illam gloriam, propriè loquendo, homo tamen meruit ut illa gloria toti universo conferretur, in quantum hoc cedit in augmentum gloriæ hominis; sicut

au reste de l'univers : un homme mérite bien de porter des vêtements plus splendides, et ce n'est pas le vêtement lui-même qui pourroit mériter ce surcroît d'ornementation et d'honneur.

ARTICLE II.

Le mouvement des corps célestes cessera-t-il?

Il paroît que le mouvement des corps célestes ne cessera pas dans cette rénovation du monde. 1° Il est écrit, *Genes.*, VIII, 22 : « Tant que la terre durera, le froid et le chaud, l'hiver et l'été, la nuit et le jour se succéderont. » Or la nuit et le jour, l'hiver et l'été sont produits par le mouvement du soleil. Donc ce mouvement ne cessera jamais.

2° Il est encore écrit, *Jerem.*, XXXI, 35 : « Voici ce que dit le Seigneur, lui qui donne le soleil pour être la lumière du jour, qui règle le cours de la lune et des étoiles pour être la lumière de la nuit, qui soulève la mer et excite le bruit de ses flots : Si ces lois viennent jamais à faillir devant moi, alors la race d'Israël manquera aussi, de telle sorte qu'elle ne sera plus une nation subsistant à jamais en ma présence. » Or la race d'Israël ne disparoîtra jamais, elle doit durer perpétuellement. Donc la succession du jour et de la nuit et le mouvement des flots de la mer, évidemment produits par le mouvement du ciel, subsisteront également à jamais, et, par conséquent, le mouvement du ciel lui-même.

3° La substance des corps célestes doit toujours durer. Or c'est en vain qu'une chose existeroit, si l'on venoit à supprimer le but pour lequel elle est faite ; et les corps célestes ont été faits « pour diviser le jour et la nuit, pour présider à la division des temps, des jours et des années, » *Genes.*, I, 14 ; et c'est là ce que les corps célestes ne pourroient faire s'ils n'étoient en mouvement. Donc ce mouvement subsistera à jamais, puisque sans cela ce seroit en vain que subsisteroient les corps célestes eux-mêmes.

---

aliquis homo meretur ut ornatioribus vestibus induatur, quem tamen ornatum ipsa vestis nullo modo meretur.

ARTICULUS II.

Utrùm motus corporum cœlestium cessabit.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd motus corporum cœlestium in illa mundi innovatione non cessabit. Quia *Genes.*, VIII, dicitur : « Cunctis diebus terræ, frigus et æstus, æstas et hiems, nox et dies non requiescent. » Sed nox et dies, æstas et hiems, efficiuntur per motum solis. Ergo nunquam motus solis cessabit.

2. Præterea, *Jerem.*, XXXI, dicitur : « Hæc dicit Dominus qui dat solem in lumine diei, ordinem lunæ et stellarum in lumine noctis; qui turbat mare et sonum fluctûs ejus : si defecerint leges istæ coram me, tunc et semen Israel deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus. » Sed semen Israel nunquam deficiet, sed in perpetuum permanebit. Ergo leges diei et noctis, et fluctuum maris, quæ ex motu cœli causantur, in perpetuum erunt. Ergo motus cœli nunquam cessabit.

3. Præterea, substantia corporum cœlestium semper erit. Sed frustra est ponere aliquid, nisi ponatur illud propter quod est factum ; corpora autem cœlestia ad hoc sunt facta, « ut dividant diem ac noctem, et sint in signa et tempora, et dies et annos, » *Genes.*, II, quod non possunt facere nisi per motum. Ergo motus eorum semper manebit, aliàs frustra illa corpora remanerent.

4° Dans cette rénovation future le monde tout entier s'élèvera à un état meilleur. Donc aucun des corps qui le composent n'aura rien perdu de ce qui constitue sa perfection. Or le mouvement rentre dans la perfection d'un corps céleste ; car comme il est dit, *De Cœlo*, text. 66, « c'est par le mouvement que ces corps participent à la bonté divine. » Donc le mouvement du ciel ne cessera pas.

5° Le soleil illumine successivement les diverses parties du monde, par la raison qu'il suit un mouvement circulaire. Si donc ce mouvement circulaire venoit à cesser, il s'ensuivroit qu'une partie de la surface de la terre seroit plongée dans une éternelle obscurité ; ce qui répugne à l'idée même d'une telle rénovation.

6° Si le mouvement du ciel devoit cesser, cela ne pourroit être que parce qu'il entraîneroit une certaine imperfection dans les corps célestes, quelque chose d'analogue à la fatigue ou au travail. Or cela ne peut pas être, puisque ce mouvement est naturel et que les corps célestes sont impassibles ; d'où il suit qu'aucune sorte de fatigue ne peut résulter de leur mouvement, comme le remarque Aristote dans l'ouvrage que nous venons de citer. Donc le mouvement du ciel ne cessera jamais.

7° « Une puissance qui ne seroit jamais réduite en acte, est une chose inutile, » *De Cœlo*. I, 39. Or, dans quelque situation qu'on place un corps céleste, il est en puissance par rapport à une autre situation. Si cette puissance n'est donc pas réduite en acte, c'est en vain qu'elle subsistera ; ce ne seroit là qu'une imperfection permanente. Mais c'est par le mouvement local qu'une telle puissance peut uniquement être réduite en acte. Donc le mouvement du ciel subsistera toujours.

8° Lorsqu'une chose est indifféremment prédisposée à des modifications diverses, on les lui attribue toutes ou on ne lui en attribue aucune. Or le soleil peut indifféremment se trouver à l'orient ou à l'occident ; car autrement son mouvement ne seroit pas toujours uniforme, il seroit plus ra-

---

4. Præterea, in illa mundi innovatione totus mundus meliorabitur. Ergo nulli corpori remanenti auferetur id quod est de suî perfectione. Sed motus est de perfectione corporis cœlestis; quia, ut dicitur in II. *De cœlo et mundo* (text. 66), « illa corpora participant divinam bonitatem per motum. » Ergo motus cœli non cessabit.

5. Præterea, sol successivè illuminat diversas partes mundi, secundùm quòd circulariter movetur. Si ergo motus circularis cœli cesset, sequitur quòd in aliqua superficie terræ erit perpetua obscuritas; quod non convenit illi novitati.

6. Præterea, si motus cessaret, hoc non esset nisi in quantum motus aliquam imperfectionem in cœlo ponit, utpote lassitudinis vel laboris. Quod non potest esse, cùm motus ille sit naturalis et cœlestia corpora sint impassibilia; unde in suo motu non fatigantur, ut dicitur in II. *Cœli et Mundi* (text. 3 ac deinceps). Ergo motus cœli nunquam cessabit.

7. Præterea, « frustra est potentia quæ non reducitur ad actum » (lib. I. *De cœlo*, text. 39). Sed in quocumque sitû ponatur corpus cœli, est in potentia ad alium situm. Ergo nisi reduceretur ad actum, potentia illa frustra remaneret, et semper esset imperfecta. Sed non potest reduci in actum nisi per motum localem. Ergo semper movebitur.

8. Præterea, illud quod se habet indifferenter ad plura, aut utrumque attribuitur ei, aut nullum. Sed sol indifferenter se habet ad hoc quòd sit in Oriente vel Occidente; aliàs motus

pide vers la région où sa nature se porteroit de préférence. Ainsi donc, ou il ne faudra attribuer aucune situation au soleil, ou il faudra lui attribuer l'une et l'autre. Mais ces deux hypothèses ne sont possibles que d'une manière successive et par l'effet même du mouvement; car si le soleil s'arrête, il faut évidemment que ce soit dans une situation quelconque. Donc il faut en revenir à dire que le soleil se mouvra toujours, et pour la même raison le ciel tout entier.

9° Le mouvement du ciel est la cause du temps. Si donc le mouvement du ciel vient à cesser, il faudra que le temps cesse aussi. Or cela ne peut avoir lieu que d'une manière instantanée, et voici la définition de l'instant donnée par le Philosophe, *Physic.* : « Ce qui commence l'avenir et termine le passé. » D'où il suivroit que le temps existeroit encore après le dernier instant du temps, contradiction évidente. Donc le mouvement du ciel ne cessera pas.

10° La gloire ne détruit pas la nature. Or le mouvement est chose naturelle anx corps célestes. Donc l'état de gloire n'aura pas pour effet de le détruire.

Mais le contraire résulte de ce tableau prophétique, *Apoc.*, X, 6 : « Et l'Ange jura par Celui qui vit dans tous les siècles, que le temps ne seroit plus. » Ceci doit s'accomplir après que le septième ange aura sonné de la trompette, trompette au bruit de laquelle les morts ressusciteront, comme il est dit, I. *Corinth.*, XV. Or, si le temps est supprimé, le mouvement du ciel l'est aussi. Donc ce mouvement doit cesser.

Il est encore dit, *Isa.*, XI, 20 : « Votre soleil ne se couchera plus et votre lune n'aura pas de décroissement » Or le coucher du soleil et le décroissement de la lune n'ont d'autre cause que le mouvement du ciel. Donc ce mouvement doit cesser un jour.

Le Philosophe dit, *De Gener. et Corrupt.*, II, 56 : « Le mouvement du ciel a pour but les perpétuelles générations qui ont lieu dans ce monde in-

---

ejus non esset uniformis per totum, quia ad locum ubi naturaliùs esset, velociùs moveretur. Ergo vel neuter situs attribuetur soli, vel uterque. Sed nec uterque nec neuter potest ei attribui nisi successivè per motum; oportet enim si quiescit, quòd in aliquo situ quiescat. Ergo corpus solis in perpetuum movebitur; et eadem ratione omnia alia corpora cœlestia.

9. Præterea, motus cœli est causa temporis. Si ergo motus cœli deficiat, oportet tempus deficere. Quòd si deficeret, deficeret in instanti; definitio autem instantis est in VIII. *Physic.* (text. 11), quòd est « initium futuri et finis præteriti; » et sic post ultimum instans temporis esset tempus, quod est impossibile. Ergo motus cœli nunquam cessabit.

10. Præterea, gloria non tollit naturam. Sed motus cœli est naturalis ei. Ergo per gloriam ei non tollitur.

Sed contra est, quod dicitur *Apocal.*, X, quòd « angelus qui apparuit, juravit per Viventem in sæcula, quòd tempus ampliùs non erit; » scilicet postquam septimus angelus tubâ cecinerit, quâ canente, mortui resurgent, ut dicitur I. *Cor.*, XV. Sed si non est tempus, non est motus cœli. Ergo motus cœli cessabit.

Præterea, *Isai.*, XL : « Non occidet ultrà sol tuus, et luna tua non minuetur. » Sed occasio solis et diminutio lunæ ex motu cœli causatur. Ergo motus cœli quandoque cessabit.

Præterea, ut probatur in II. *De generat.* (text. 56), « motus cœli est propter continuam generationem in istis inferioribus. » Sed gene-

férieur. » Or ces générations cesseront quand aura été complété le nombre des élus. Donc le mouvement du ciel doit également cesser.

« Tout mouvement a nécessairement un objet, » *Metaph.*, II, 8. Or toute chose cesse quand son objet est rempli. Il faut dire, par conséquent, ou bien que le mouvement du ciel n'atteindra jamais son objet, la fin pour laquelle il existe, et alors il existeroit en vain, ou bien qu'il doit cesser un jour.

Le repos est quelque chose de plus noble que le mouvement; car plus une chose est immobile, plus elle ressemble à Dieu, en qui se trouve la suprême immobilité. Or le mouvement des corps inférieurs a le repos pour terme, et pour terme nécessaire. Donc les corps célestes étant beaucoup plus nobles, il faut bien de toute nécessité que leur mouvement aboutisse au repos.

(Conclusion. — Les corps célestes ayant été faits, aussi bien que tous les autres, pour servir à l'accomplissement de la destinée humaine, et les hommes une fois parvenus à la gloire, n'ayant plus besoin du ministère de ces corps, le mouvement du ciel devra cesser par un effet de la volonté divine, aussitôt que les élus auront été glorifiés.)

Sur la question qui nous occupe il existe trois opinions ou hypothèses : La première est celle des Philosophes, qui prétendent que le mouvement du ciel durera toujours. Mais cela n'est pas conforme à notre foi, qui nous enseigne que le nombre des élus a été prédéterminé par Dieu; d'où il suit nécessairement que les générations humaines ne doivent pas durer à jamais, ni, par conséquent, les choses subordonnées à ces générations, telles que les variations des éléments et le mouvement du ciel (1). D'autres sou-

(1) En supposant, en effet, que le mouvement des corps célestes n'ait pas d'autre but que celui qui leur est assigné par l'auteur, il est évident que l'objet de cette thèse toucheroit,

---

ratio cessabit completo numero electorum. Ergo motus cœli cessabit.

Præterea, « omnis motus est propter aliquem finem, » ut dicitur in II. *Metaphys.* (text. 8). Sed omnis motus qui est propter finem, habito fine quiescit. Ergo vel motus cœli nunquam consequetur finem suum, et sic esset frustra, vel aliquando quiescet.

Præterea, quies est nobilior quàm motus, quia secundùm hoc quòd res sunt immobiles, Deo magis assimilantur, in quo est summa immobilitas. Sed corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem. Ergo, cùm corpora cœlestia sint multò nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur (1).

(Conclusio. — Cùm corpora cœlestia, sicut et alia, in hominum ministerium facta sint, et eorum ministerio homines glorificati non ampliùs indigeant, motus cœli, divinâ voluntate id faciente, homine glorificato cessabit.)

Respondeo dicendum, quòd circa istam quæstionem est triplex positio. Prima est philosophorum, qui dicunt quòd motus cœli semper durabit. Sed hoc non est consonum fidei nostræ, quæ ponit certum numerum electorum præfinitum à Deo; et sic oportet quòd generatio hominum non in perpetuum duret, et eadem ratione nec alia quæ ad generationem hominis ordinantur, sicut est motus cœli et variationes elementorum. Alii verò dicunt quòd motus cœli

(1) Non sic tamen concludit quasi hoc verum putet, ut in hujus et præcedentis argumenti responsione infrà patebit evidenter; sed quod sæpè alibi facit, ut non semper probationis loco usurpet illud argumentorum genus, quæ appellat *Sed contra*, hîc etiam planum est usurpare, ut dubitandi pro alterutra parte rationem, non velut fundamentum ad astruendam veritatem.

tiennent que le mouvement du ciel doit cesser, même d'après les lois de la nature. Mais voilà encore une chose qui est fausse; car tout corps que sa nature porte au repos et au mouvement, a un lieu déterminé dans lequel il doit nécessairement trouver le repos, vers lequel il se meut d'une manière non moins nécessaire et dont il n'est écarté que par la violence. Or il est impossible d'assigner un tel lieu à un corps céleste; il n'est pas plus naturel au soleil, par exemple, de se rapprocher d'un point de l'orient, que de s'en éloigner; et de la sorte, ou bien son mouvement ne seroit pas entièrement naturel, ou bien il n'aboutiroit pas naturellement au repos. Il faut donc admettre avec quelques autres que le mouvement du ciel cessera dans cette rénovation du monde, non par une cause naturelle quelconque, mais par un effet de la divine volonté. Voici pourquoi : les corps célestes, aussi bien que tous les autres corps, ont été faits pour le service de l'homme, sous le double rapport que nous avons indiqué dans l'article précédent. Sous l'un de ces rapports, l'homme n'aura plus évidemment besoin du ministère de ces corps, une fois qu'il sera parvenu à l'état de la gloire; il n'aura plus besoin que les corps célestes concourent au soutien de sa vie corporelle; et c'est par leur mouvement qu'ils lui donnent ce concours, puisque le mouvement du ciel préside à la multiplication du genre humain, à celle des plantes et des animaux qui servent à la subsistance de l'homme; et par ce même mouvement se conserve l'heureux équilibre de l'atmosphère, si nécessaire à notre vie. Donc après que l'homme aura été glorifié, le mouvement du ciel cessera.

d'une manière au moins indirecte, à certaines vérités enseignées par la foi. Mais est-il bien vrai que l'harmonie des cieux n'ait pas une autre raison d'être? Sans entrer dans la discussion des magnifiques théories émises à ce sujet par la science moderne, et qui tendroient à prouver que le système de l'univers, le mouvement des astres, aussi bien que la gravitation du plus petit grain de sable, tient à des forces combinées, à des lois générales, inherentes à la nature même des corps, ne peut-on pas dire que ce spectacle du monde, que cette harmonie des cieux, manifestent au plus haut degré, la sagesse et la puissance du Createur? Ces lois générales ne devront-elles donc pas être conservées dans la rénovation future de la création universelle? Tout ce qui est dit ici sur cette rénovation annoncée par nos Livres Saints est plus ou moins hypothétique; et, comme il est aisé de l'observer, chaque hypothèse repose, à peu près invariablement, sur la physique d'Aristote. En pareille matière, et dans le temps où l'auteur écrivoit, il n'étoit guère possible qu'il en fût autrement. La théorie du monde n'avoit pas

---

cessabit secundùm naturam. Sed hoc etiam est falsum, quia omne corpus quod naturaliter quiescit et naturaliter movetur, habet locum in quo naturaliter quiescit, ad quem movetur naturaliter, et à quo non recedit nisi per violentiam. Nullus autem talis locus potest assignari corpori cœlesti, quia non est magis naturalis soli accessus ad punctum Orientis, quàm recessus ab eo. Unde vel motus ejus non esset naturalis totaliter, vel motus ejus non terminatur naturaliter ad quietem. Unde dicendum est secundùm alios, quòd motus cœli cessabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali causa, sed divinâ voluntate faciente. Corpus enim illud, sicut et alia, in ministerium hominis factum est dupliciter, ut priùs dictum est (art. 1). Altero autem horum ministeriorum homo post statum gloriæ non indigebit, scilicet secundùm quòd corpora cœlestia ei deserviunt ad sustentationem corporalis vitæ. Hoc autem modo servit ei corpus cœleste per motum, in quantum per motum cœli multiplicatur genus humanum, et generantur plantæ et animalia, quæ usui hominum sunt necessaria, et etiam temperies in aere efficitur conservans sanitatem. Unde homine glorificato motus cœli cessabit.

Je réponds aux arguments : 1° Ce texte de l'Ecriture s'applique à l'état présent de la terre, état dans lequel le principe de la génération et de la corruption des plantes déploie son activité ; et c'est ce que nous donnent évidemment à entendre les paroles suivantes : « Tant que la terre durera avec ses semences et ses moissons. » Il faut donc accorder que le mouvement du ciel ne devra pas cesser tant que la terre demeurera apte à recevoir des semences et à produire des moissons.

2° Le Seigneur parle également ici de la durée promise à la race d'Israël dans les conditions de la vie présente ; ce qui est clairement indiqué par ces mots : « La race d'Israël cessera, de manière à n'être plus une nation subsistant tous les jours devant moi. » En effet, quand l'état présent du monde aura pris fin, la succession des jours et des nuits n'existera plus. Et voilà pourquoi les lois dont il venoit d'être question cesseront aussi quand aura pris fin l'état présent du monde.

3° La fin qui est assignée là aux corps célestes, c'est leur fin prochaine ou leur acte propre. Mais cet acte lui-même a une fin ultérieure, qui est le bien de l'homme, comme on le voit, *Deut.*, IV, 19 : « De peur que levant les yeux au ciel, vous les arrêtiez au soleil, à la lune, à tous les astres du firmament, et que, déçu par une funeste erreur, vous n'adoriez des choses que le Seigneur votre Dieu a créées pour servir à toutes les nations qui sont sous le ciel. » Ainsi donc il faut juger des corps célestes d'après leur rapport avec la destinée humaine, plutôt que d'après la fin que la Genèse leur assigne dans le texte objecté ; et les corps célestes serviront encore à l'usage de l'homme glorifié de la manière qui a été déterminée, *Quæst.* LXXVI, art. 9. Il n'est donc pas permis de dire, qu'ils subsisteroient en vain.

eu jusque là de plus habile interprète que le philosophe de Stagyre ; il n'en étoit pas de plus accrédité ; disons mieux, il n'en étoit pas d'autre qui eût quelque crédit dans les Ecoles. Mais du moment où cette théorie a disparu, pour faire place à d'autres principes, ne conviendroit-il pas d'entendre et d'exposer d'une manière différente la rénovation que le monde doit subir,

---

Ad primum ergo dicendum, quòd verba illa intelliguntur de terra secundùm statum istum, in quo potest esse principium generationis et corruptionis plantarum ; quod patet ex hoc quod ibi dicitur : « Cunctis diebus terræ, sementis et messis, etc. » Et hoc simpliciter concedendum est quòd quamdiu terra erit sementibus et messibus apta, motus cœli non cessabit.

Et similiter dicendum ad secundum, quòd Dominus loquitur ibi de duratione seminis Israel, secundùm præsentem statum ; quod patet ex hoc quod dicit : « Et semen Israel deficiet, ut non sit gens coram me cunctis diebus. » Vicissitudo enim dierum post istum statum non erit. Et ideo etiam leges de quibus fecerat mentionem, post istum statum non erunt.

Ad tertium dicendum, quòd finis qui ibi assignatur corporibus cœlestibus, est finis proximus, qui est proprius eorum actus. Sed iste actus ulteriùs ordinatur ad alium finem, scilicet ad ministerium humanum, ut patet per id quod habetur *Deut.*, IV : « Ne fortè oculis elevatis ad cœlum, videas solem et lunam, et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cœlo sunt. » Et ideo magis debet judicium sumi de corporibus cœlestibus secundùm ministerium hominum, quàm secundùm finem in Genesi assignatum. Corpora autem cœlestia per modum alium in ministerium hominis glorificati cedent, sicut priùs dictum est (qu. 76, art. 9, ad 3). Et ideo non sequitur quòd frustra remaneant.

4° Le mouvement ne rentre dans la perfection des corps célestes qu'en tant que ces corps sont par là le principe de la génération et de la corruption dans ce monde inférieur. Sous ce rapport encore, le mouvement fait que les corps célestes participent à la bonté divine par une certaine ressemblance de causalité. Mais le mouvement ne rentre pas dans la perfection substantielle de ces corps, celle qui doit subsister à jamais. On ne peut donc pas dire que, le mouvement venant à cesser, la substance du ciel a perdu quelque chose de sa perfection.

5° Tous les corps élémentaires eux-mêmes recevront un reflet des splendeurs de la gloire. Ainsi donc, alors même qu'une partie de la surface de la terre ne sera pas illuminée par les rayons du soleil, elle ne demeurera pas pour cela plongée dans l'obscurité.

6° Sur cette parole, *Rom.*, VIII : « Toute créature gémit... » La Glose attribuée à saint Ambroise s'exprime ainsi : « Tous les éléments accomplissent leur mission avec un certain travail ; ce n'est pas, sans travail, par exemple, que le soleil et la lune fournissent la carrière qui leur est déterminée; et cela à cause de nous. Aussi s'arrêteront-ils quand nous aurons été transplantés dans la gloire. » Le travail dont il est ici parlé ne sauroit être, je le crois, ni une fatigue, ni une passion quelconque subie par les corps célestes à l'occasion de leur mouvement, puisque ce mouvement leur est naturel, n'a rien de violent ou de forcé, comme nous l'avons déjà dit avec le Philosophe. Par ce travail il faut entendre le besoin d'acquérir ce à quoi l'on tend par le mouvement. Et comme le mouvement du ciel a pour but, dans l'ordre de la divine providence, de concourir à compléter le nombre des élus, ce nombre n'étant pas encore complet, le but n'est pas non plus atteint. C'est donc par une sorte d'analogie que le monde est dit être en travail ; il est comme celui qui n'a pas encore touché au terme de ses vœux. Or, cette sorte de privation, le ciel ne l'é-

et pour l'éternité, après le jugement suprême? Ce n'est qu'en tremblant, on le conçoit, que nous posons de semblables questions; nous ne prétendons nullement les résoudre.

Ad quartum dicendum, quòd motus non est de perfectione corporis cœlestis, nisi in quantum per hoc est causa generationis et corruptionis in istis inferioribus. Et secundùm hoc etiam motus ille facit corpus cœleste participare divinam bonitatem, per quamdam similitudinem causalitatis. Non autem motus est de perfectione substantiæ cœli, quæ remanebit. Et ideo non sequitur quòd motu cessante aliquid de perfectione substantiæ cœli tollatur.

Ad quintum dicendum, quòd omnia corpora elementorum habebunt in seipsis quamdam gloriæ claritatem. Unde, quamvis aliqua superficies terræ non illuminetur à sole, nullo tamen modo remanebit ibi obscuritas.

Ad sextum dicendum, quòd *Rom.*, VIII, super illud : « Omnis creatura ingemiscit, etc., » dicit Glossa Ambrosii expressè, quòd « omnia elementa cum labore explent sua officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia, quod est causâ nostri ; unde quiescent nobis assumptis. » Labor autem ille (ut credo) non significat aliquam fatigationem vel passionem illis corporibus accidentem ex motu, cùm motus ille sit naturalis, nihil habens de violentia, ut probatur in I. *De cœlo et mundo* (text. 9). Sed labor ibi intelligitur defectus ab eo ad quod aliquid tendit. Unde, quia motus ille ordinatus est ex divina providentia ad complendum numerum electorum, illo non completo nondum assequitur illud ad quod ordinatus est. Et ideo similitudinariè dicitur laborare, sicut

prouvera plus, une fois qu'aura été complété le nombre des élus. On pourroit encore entendre cela de cette espèce de désir par lequel les créatures appellent leur future rénovation, la portion de gloire qui leur est destinée par la divine providence.

7° Il n'y a dans les corps célestes aucune puissance qui doive être perfectionnée par tel lieu en particulier, ou bien qui ait pour fin déterminée l'occupation de ce lieu par un corps céleste. Ce que nous pouvons appeler la puissance locale de ce corps est comme celle que possède un artisan de bâtir plusieurs maisons du même genre, en sorte que s'il en bâtit une, on ne peut plus dire que cette puissance lui ait été donnée en vain. Pareillement, qu'un corps céleste occupe une position quelconque, et sa puissance locale ne demeure ni vaine ni incomplète.

8° Il est vrai qu'un corps céleste est également bien disposé par sa nature à toute situation qui lui sera possible; mais il n'en est plus ainsi quand on le compare à d'autres objets placés en dehors de lui. Relativement parlant, telle position convient mieux que telle autre à la noblesse de sa nature ; ainsi la position du soleil par rapport à nous est pendant le jour plus conforme à la noblesse de cet astre que pendant la nuit. Il est donc probable que, la rénovation du monde ne devant avoir lieu que dans l'ordre et pour l'accomplissement de la destinée humaine, le ciel ne doive alors occuper la plus noble des positions possibles, en vue d'embellir et de rehausser notre éternelle demeure. Quelques-uns pensent que le ciel s'immobilisera dans la position même où il a été créé; et cela, afin qu'aucune de ses révolutions ne demeure incomplète. Mais cette raison ne paroît pas concluante ; car, comme il y a telle révolution du ciel qui ne peut s'achever que dans l'espace de Trente-six Mille ans, il s'ensuivroit que le monde devroit durer autant; ce qui est peu probable. D'après cette hypothèse, on pourroit en outre savoir le temps précis de la fin du

---

homo qui non habet quod intendit; et hic etiam defectus à cœlo tolletur, impleto numero electorum. Vel etiam potest referri ad desiderium futuræ innovationis, quam ex divina dispositione expectat.

Ad septimum dicendum, quòd corpori cœlesti non inest aliqua potentia quæ perficiatur per locum, vel quæ facta sit propter hunc finem, qui est esse in tali loco; sed hoc modo se habet potentia ad *ubi* in corpore cœlesti, sicut se habet potentia artificis ad hoc quòd faciat diversas domos unius modi, quarum si unam faciat, non dicitur frustra potentiam habere. Et similiter, in quocumque situ ponatur corpus cœleste, potentia quæ est in ipso ad *ubi*, non remanebit incompleta nec frustra.

Ad octavum dicendum, quòd quamvis corpus cœleste secundùm suam naturam æqualiter se habeat ad omnem situm qui est ei possibilis, tamen si comparetur ad ea quæ sunt extra ipsum, non æqualiter se habet ad omnes situs; sed secundùm unum situm nobiliùs disponitur respectu quorumdam, quàm secundùm alium; sicut quoad nos nobiliùs disponitur sol in die quàm in nocte. Et ideo probabile est, cùm tota innovatio mundi ad hominem ordinetur, quòd cœlum in illa novitate habeat nobilissimum situm qui est possibilis, in respectu ad habitationem nostram. Vel, secundùm quosdam, cœlum quiescet in illo situ in quo factum fuit; aliàs aliqua revolutio cœli remaneret incompleta. Sed ista ratio non videtur conveniens; quia cùm aliqua revolutio sit in cœlo quæ non finitur nisi in triginta sex millibus annorum, sequeretur quòd mundus deberet tamdiu durare; quod non videtur probabile. Et præterea, secundùm

monde; car les astrologues déduisent d'une manière assez précise la position où étoient les corps célestes au moment de la création, par le nombre des années qui s'est écoulé depuis le commencement du monde; et de la sorte on pourroit calculer avec certitude le temps après lequel la même position se reproduiroit dans les corps célestes. Or, nous le savons, c'est même là une chose qui a été démontrée plus haut, Dieu a voulu que l'époque de la fin du monde nous demeurât inconnue.

9° Sans doute le temps finira quand finira le mouvement du ciel; mais ce dernier instant de sa durée ne sera pas le premier d'un nouvel avenir; la définition donnée dans l'argument ne s'applique à l'instant qu'autant qu'on le considère comme un point où se joignent et se continuent deux parties consécutives du temps. Considéré comme le point qui termine le temps lui-même, il ne peut plus évidemment être ainsi défini.

10° Quand on dit que le mouvement du ciel est une chose naturelle, on ne veut pas faire entendre par là que ce mouvement fasse comme partie de la nature, ainsi qu'on le dit des principes que la nature elle-même renferme; on ne veut pas dire non plus que ce mouvement ait son principe actif dans la nature même du corps céleste; ce corps est uniquement capable de recevoir un tel mouvement, dont le principe actif n'est autre que la substance spirituelle elle-même, ainsi que le Commentateur le dit au commencement du traité *sur le ciel.* Il ne répugne donc pas que la rénovation du monde ait pour effet d'arrêter ce mouvement; car cela ne portera pas atteinte à la nature proprement dite des corps célestes (1).

Nous accordons les trois premiers arguments donnés en sens inverse,

(1) On peut dire que cette réponse touche précisément au cœur de la question traitée dans cet article. C'est ici le nœud de la difficulté. L'auteur affirme que ce qui emporte les corps célestes, avec tant de précision à la fois et d'impétuosité, dans les espaces incommensurables, ne dépend d'aucun principe actif inhérent à leur nature. Au point de vue des idées alors reçues, il étoit en droit de raisonner de la sorte, son opinion n'a rien qui doive nous étonner. Mais cette opinion ne nous paroît plus soutenable, après la révolution qui s'est opérée depuis lors dans les sciences physiques. L'attraction est une puissance qui n'est pas encore parfaitement définie, sur la nature de laquelle on pourra longtemps discuter, mais dont l'existence ne sauroit en aucune façon être révoquée en doute. Pourquoi la rénovation finale auroit-elle pour

---

hoc posset sciri quando mundus finiri deberet; probabiliter enim colligitur ab astrologis, in quo situ corpora cœlestia sunt facta, considerato numero annorum qui computantur ab initio mundi; et eodem modo posset sciri certus annorum numerus, in quo ad dispositionem similem reverteretur. Tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum.

Ad nonum dicendum, quòd tempus quandoque deficiet, motu cœli deficiente; nec illud *nunc* ultimum erit principium futuri; dicta enim definitio non datur de *nunc*, nisi secundùm quòd est continuans partes temporis, non secundùm quòd est terminans totum tempus.

Ad decimum dicendum, quòd motus cœli non dicitur naturalis, quasi sit pars naturæ, eo modo quo principia naturæ *naturalia* dicuntur; nec iterum, quòd habeat principium activum in natura corporis, sed receptivum tantùm. Principium autem activum ejus est substantia spiritualis, ut dicit Commentator in principio *Cœli et Mundi*. Et ideo non est inconveniens si per novitatem gloriæ motus ille tollatur; non enim eo ablato natura corporis cœlestis variabitur.

Alias rationes concedimus, scilicet tres primas, quæ sunt ad oppositum, quia debito modo

parce que la conclusion en est légitime; mais comme dans les deux autres on conclut que le mouvement du ciel cessera d'une manière naturelle, nous allons y répondre.

1° Le mouvement cesse quand ce pour quoi il existoit a été obtenu, mais dans le cas seulement où l'objet du mouvement le suit et ne l'accompagne pas. Or l'objet du mouvement céleste accompagne ce mouvement, d'après les philosophes; et cet objet n'est autre que l'imitation ou la participation de la divine bonté dans les rapports de causalité qui rattachent les corps célestes à ceux du monde inférieur. Il ne s'ensuit donc pas que ce mouvement doive cesser d'une manière naturelle.

2° Bien que l'immobilité soit par elle-même quelque chose de supérieur au mouvement, le mouvement peut toutefois, dans certaines circonstances, avoir la supériorité sur le repos; et c'est ce qui a lieu quand par le mouvement on peut s'élever à une plus grande participation de la bonté divine, participation qui seroit impossible dans l'état d'immobilité absolue. Voilà pourquoi la terre, qui est le plus infime des éléments, ne se meut pas; et cependant Dieu lui-même, le plus noble des êtres, celui par lequel sont mûs les corps les plus élevés, ne se meut pas. D'où l'on pourroit induire que le mouvement des corps supérieurs est susceptible de se perpétuer en vertu de leur nature même, et n'auroit pas ainsi le repos pour dernier terme, à la différence des corps inférieurs, dont le mouvement doit toujours aboutir au repos.

effet d'en dépouiller les corps? Il a été dit plus haut que les élus, au sein même de la vision intuitive, admireront encore le Créateur dans ses œuvres. C'est un sujet d'admiration qui nous sembleroit leur être ravi par une telle destruction.

---

concludunt; sed quia aliæ duæ videntur concludere quòd motus cœli naturaliter cesset, ideo ad eas respondendum est.

Ad primum ergo earum dicendum, quòd motus cessat habito eo propter quod est, si illud sequatur motum, et non concomitetur ipsum. Illud autem propter quod est motus cœlestis, secundùm philosophos, concomitatur motum, scilicet imitatio divinæ bonitatis in causalitate quam habet super inferiora. Et ideo non oportet quòd naturaliter motus ille cesset.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis immobilitas sit simpliciter nobilior quàm motus, tamen motus, in eo quòd per motum potest consequi aliquam perfectam participationem divinæ bonitatis, est nobilior quàm quies, in illo quòd nullo modo per motum posset illam perfectionem consequi. Et hac ratione terra, quæ est infimum elementorum, est sine motu, quamvis ipse Deus, qui est nobilissimus rerum, sine motu sit à quo corpora nobiliora moventur (1). Et inde est etiam quòd motus corporum superiorum possent poni secundùm viam naturæ perpetuari, et nunquam ad quietem terminari, quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

(1) Id est non moveatur eo motu qui corporibus etiam nobilioribus convenit. Quod ideo dicitur, quia juxta Scripturæ phrasim tribuitur interdum ei motus quidam, sed impropriè metaphoricus, et à motu corporum alienus.

ARTICLE III.

La clarté des corps célestes doit-elle être augmentée dans la rénovation du monde?

Il paroît que la clarté des corps célestes ne devra pas être augmentée dans la rénovation du monde. 1° Cette rénovation s'opérera dans les corps inférieurs par l'action du feu qui doit les purifier. Or ce feu purificateur n'étendra pas son action jusqu'aux corps célestes, comme on l'a vu *Quæst.* LXXXI, art. 4. Donc les corps célestes ne seront pas renouvelés par l'addition d'une clarté nouvelle.

2° C'est par leur lumière, aussi bien que par leur mouvement, que les corps célestes sont une cause de génération dans ceux du monde inférieur. Or, la génération venant à cesser, le mouvement cessera aussi, comme il vient d'être dit dans le précédent article. Donc la lumière des corps célestes doit pareillement cesser, bien loin de recevoir un accroissement quelconque.

3° Si les corps célestes devoient être renouvelés par suite du renouvellement de l'homme, ils devroient s'être détériorés aussi quand il tombe. Or c'est là ce qui ne peut pas être, puisque ces corps sont invariables dans leur substance. Donc ils ne seront pas renouvelés à l'époque du renouvellement de l'homme.

4° Si les corps célestes ont dû se détériorer dans la circonstance qui vient d'être déterminée, leur détérioration suivroit nécessairement la mesure de leur amélioration dans la rénovation de l'homme. Or il est dit, *Isa.*, XXX, 26 : « La lumière de la lune sera semblable à celle du soleil. » Il suivroit de là que dans l'état primitif de l'homme, avant le péché, la lune brilloit autant que brille maintenant le soleil, et que dès-lors aussi, tant que la lune étoit sur l'horizon, la terre possédoit le jour, comme elle le possède maintenant à la présence du soleil. Hypothèse dont la

---

ARTICULUS III.

Utrùm in corporibus cœlestibus claritas augebitur in illa innovatione.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd in corporibus cœlestibus claritas non augebitur in illa innovatione. Innovatio enim illa in corporibus inferioribus erit per ignem purgantem. Sed ignis purgans non pertinget ad corpora cœlestia, ut dictum est (qu. 76, art. 4). Ergo corpora cœlestia non innovabuntur per majoris claritatis susceptionem.

2. Præterea, sicut corpora cœlestia per motum sunt causa generationis in istis inferioribus, ita et per lucem. Sed, cessante generatione, cessabit motus, ut dictum est (art. 2). Ergo similiter cessabit lux cœlestium corporum, magis quàm augeatur.

3. Præterea, si innovato homine corpora cœlestia innoventur, oportet quòd eo deteriorato fuerint etiam ea deteriorata. Sed hoc non videtur probabile, cùm illa corpora sint invariabilia quantum ad eorum substantiam. Ergo nec innovato homine innovabuntur.

4. Præterea, si tunc deteriora fuerint, oportet quòd tantum deteriorata fuerint, quantum dicuntur esse melioranda in hominis innovatione. Sed dicitur *Isai.*, XXX, quòd « erit lux lunæ sicut lux solis. » Ergo et in primo statu ante peccatum luna lucebat quantum nunc lucet sol. Ergo quandocumque luna erat super terram, faciebat diem sicut nunc sol; quod

fausseté résulte évidemment de cette parole de l'Ecriture, *Gen.*, I : « Dieu fit la lune pour présider à la nuit. » Donc, quand l'homme a péché, les corps célestes n'ont rien perdu de leur lumière, et par suite ils n'en posséderont pas une plus grande quantité au moment de la rénovation de l'homme.

5° La clarté des corps célestes a le bien de l'homme pour but, comme toutes les autres créatures. Or, après la résurrection, la clarté du soleil ne sera plus d'aucun usage pour l'homme; car il est dit, *Isa.*, LX, 19 : « Vous n'aurez plus le soleil pour vous éclairer pendant le jour, et les rayons de la lune ne luiront plus sur vous; » et *Apoc.*, XXI, 23 : « Cette cité n'aura plus besoin ni du soleil ni de la lune pour briller sur elle. » Donc leur clarté ne sera pas augmentée.

6° Créer de grands instruments pour obtenir un résultat minime, c'est le fait d'un architecte inhabile. Or l'homme est bien peu de chose en comparaison des corps célestes ; leur immense grandeur n'a pas de rapport avec sa petitesse ; bien plus, « la terre tout entière est à l'égard du ciel comme un point dans la sphère, » ainsi que s'expriment les astrologues. Par conséquent, Dieu étant la sagesse même, il ne se peut pas, que dans la création du ciel, il se soit proposé l'homme pour fin, et dès-lors le ciel ne sauroit avoir été détérioré par suite du péché de l'homme, ni devoir être perfectionné quand l'homme entrera dans la gloire.

Mais le Prophète dit ainsi le contraire, *Isa.*, XXX, 26 : « La lumière de la lune sera comme celle du soleil, et la lumière du soleil sera sept fois plus grande (1). »

(1) Tous les commentateurs des Livres saints appliquent au nouvel état du monde après la résurrection, ce texte du prophète. Il n'ont fait que suivre en cela l'exemple de saint Jérôme : « Quand Dieu, dit le plus illustre des interprètes, aura créé de nouveaux cieux et une terre nouvelle, quand aura pris fin l'état actuel du monde, la lune et le soleil seront comme récompensés de la carrière qu'ils auront fournie, de l'œuvre qu'ils auront faite. Ce dont l'Apôtre donne, pour ainsi dire, la raison, par ces remarquables paroles : L'attente de toutes les créatures appelle de ses vœux la glorieuse manifestation des enfants de Dieu ; car la créature elle-même sera délivrée du joug de la corruption, en participant à cette liberté des enfants

---

manifestè apparet esse falsum, per id quod dicitur *Genes.*, I, quòd luna facta est « ut præesset nocti. » Ergo homine peccante non sunt cœlestia corpora diminuta in lumine ; et ita nec eorum lumen augebitur, ut videtur, in hominis glorificatione.

5. Præterea, claritas corporum cœlestium ordinatur ad usum hominis, sicut et aliæ creaturæ. Sed post resurrectionem claritas solis non cedet in hominis usum ; dicitur enim *Isai.*, LX : « Non erit tibi ampliùs sol ad lucendum per diem, nec splendor lunæ illuminabit te ; » et *Apocal.*, XXI : « Civitas illa non eget sole neque lunâ, ut luceant in ea. » Ergo eorum claritas non augebitur.

6. Præterea, non esset sapiens artifex, qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium construendum. Sed homo est quoddam minimum comparatione cœlestium corporum, quæ suâ ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt ; imò etiam « totius terræ quantitas se habet ad cœlum ut punctus ad sphæram, » sicut astrologi dicunt. Cùm ergo Deus sit sapientissimus, non videtur quòd finis creationis cœli sit homo ; et ita non videtur quòd eo peccante, cœlum deterioratum sit, nec eo glorificato melioretur.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XXX : « Erit lux lunæ sicut lux solis, et lux solis septempliciter. »

Le monde tout entier sera élevé à un état plus parfait, comme il a été dit dans le premier article. Or le ciel est la plus noble partie du monde corporel. Donc lui aussi sera élevé à un état plus parfait. Mais cela ne peut être qu'autant qu'il resplendira d'une plus grande clarté. Donc il sera renouvelé, et il le sera par un accroissement de lumière.

L'Apôtre saint Paul dit, *Rom.*, VIII, 18 : « Toute créature gémit et souffre les douleurs de l'enfantement, en attendant que soit manifestée la gloire des enfants de Dieu. » Or ceci s'applique aux corps célestes, comme le remarque au même endroit la Glose déjà citée. Ils attendent donc eux aussi la gloire des saints. Mais ils ne l'attendroient pas s'il ne devoit en résulter un perfectionnement pour eux. Donc leur clarté en sera augmentée, puisque c'est là leur beauté principale.

(Conclusion. — Les corps célestes recevront une plus grande clarté dans la rénovation du monde, afin que l'homme puisse en quelque sorte voir Dieu par les sens.)

La rénovation du monde aura pour but de rendre en quelque sorte Dieu accessible aux sens de l'homme par l'éclat et la beauté de cette création nouvelle. La principale mission de la créature est de conduire l'homme à la connoissance de Dieu, en lui manifestant par l'ordre et la magnificence qu'elle déploie à ses regards, la sagesse de celui qui l'a faite et la gouverne. C'est ce qui est dit, *Sap.*, XIII, 5 : « Par l'éclatante beauté de ce spectacle, on peut voir avec les yeux de l'intelligence le Créateur de toutes ces choses. » Or la beauté des corps célestes consiste principalement dans la lumière, d'après cette parole, *Eccli.*, XLIII, 10 : « La beauté du ciel, c'est l'éclat des étoiles; ainsi le Seigneur illumine le monde de ces sublimes hauteurs. » C'est donc principalement dans leur clarté que les corps célestes seront perfectionnés. Mais quant au mode et à l'étendue de

de Dieu. Et cela est vrai, bien que ces magnifiques organes de la lumière soit regardés comme des êtres insensibles. » Conviction, du reste, que le grand Docteur est loin de repousser, comme on pourroit le voir dans la suite de ce même passage.

Præterea, totus mundus innovabitur in melius, ut dictum est (art. 1). Sed cœlum est nobilior pars mundi corporalis. Ergo in melius mutabitur. Sed hoc non potest esse nisi majori claritate resplendeat. Ergo majorabitur et crescet ejus claritas.

Præterea, « omnis creatura quæ ingemiscit et parturit, expectat revelationem gloriæ filiorum Dei, » ut dicitur *Rom.*, VIII. Sed corpora cœlestia sunt hujusmodi, ut ibidem dicit Glossa (jam superiùs indicata). Expectant ergo gloriam sanctorum. Sed non expectarent nisi ex hoc eis aliquid accresceret. Ergo claritas eis per hoc accrescet, qua præcipuè decorantur.

(Conclusio. — Corpora cœlestia majorem claritatem accipient in illa innovatione, ut quasi sensibiliter Deus ab homine videatur.)

Respondeo dicendum, quòd ad hoc innovatio mundi ordinatur, ut etiam mundo innovato manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur. Creatura autem præcipuè in Dei cognitionem ducit suâ specie et decore, quæ manifestant sapientiam facientis et gubernantis. Unde dicitur *Sap.*, XIII : « A magnitudine speciei cognoscibiliter poterit creator horum videri. » Pulchritudo autem cœlestium corporum præcipuè consistit in luce. Unde *Eccles.*, XLIII, dicitur : « Species cœli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis Dominus. » Et ideo præcipuè quantum ad claritatem corpora cœlestia meliorabuntur. Quantitas autem ut et

ce perfectionnement, celui-là seul les connoît qui doit en être l'auteur.

Je réponds aux arguments : 1° Ce feu purificateur ne donnera pas évidemment au monde la forme nouvelle qu'il doit revêtir; il l'y disposera seulement, en le purifiant de la souillure du péché et de tout mélange impur, ce qui ne sauroit se trouver dans les corps célestes. Bien donc que ces corps ne doivent pas être purifiés par le feu, ils ne devront pas moins être renouvelés par Dieu.

2° Considéré en lui-même, le mouvement ne donne aucuneperfection à l'objet qui se meut, puisque le mouvement est l'acte d'un être imparfait; il peut seulement concourir à procurer une perfection en tant qu'il peut être la cause d'un bien. Mais la lumière perfectionne les corps lumineux dans leur substance même. Quand donc le corps céleste cessera d'être une cause de génération, son mouvement aura disparu, mais non sa lumière.

3° Sur cette parole d'Isaïe : « La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil, » la Glose dit : « Toutes les choses qui avoient été faites pour l'homme, ont subi une détérioration dans sa chute, le soleil et la lune ont perdu de leur clarté. » Ce que plusieurs entendent d'une manière littérale et réelle; et ce sentiment n'est pas précisément ébranlé par la raison que les corps célestes sont invariables de leur nature, la variation qu'ils auroient alors subie provenant directement de la puissance divine. D'autres néanmoins nous paroissent mieux interpréter cette parole; d'après eux, cet amoindrissement ne seroit pas une déperdition réelle de lumière, mais une soustraction faite à l'homme, qui après le péché n'a pu retirer de la lumière des corps célestes, les mêmes avantages qu'auparavant. C'est dans le même sens qu'il est dit, *Genes.*, III, 17 : « La terre sera maudite dans votre travail, elle poussera des ronces et des épines. » Ce qui ne veut pas dire que la terre n'en produisit antérieurement, seulement elle n'en produisoit pas pour le châtiment de l'homme. Alors même

---

modus meliorationis illi soli cognita est qui erit meliorationis auctor.

Ad primum ergo dicendum, quòd ignis purgans non causabit innovationis formam, sed disponet tantùm ad eam, purgando à fœditate peccati et ab impuritate commixtionis, quæ in corporibus cœlestibus non invenitur. Et ideo, quamvis corpora cœlestia per ignem non sint purganda, sunt tamen divinitùs innovanda.

Ad secundum dicendum, quòd motus non importat aliquam perfectionem in eo quod movetur, secundùm quod in se consideratur, cùm sit *actus imperfecti*; quamvis possit pertinere ad perfectionem corporis in quantum est causa alicujus. Sed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis, etiam in substantia sua considerati. Et ideo, postquam corpus cœleste desinet esse causa generationis, non remanebit motus, sed remanebit claritas ejus.

Ad tertium dicendum, quòd super illud *Isai.*, XXX : « Erit lux lunæ sicut lux solis, » dicit Glossa : « Omnia propter hominem facta, sunt in ejus lapsu pejorata, et sol et luna suo lumine minorata. » Quæ quidem minoratio à quibusdam intelligitur secundùm realem minorationem luminis. Nec obstat quòd corpora cœlestia secundùm naturam sunt invariabilia, quia illa variatio facta est à divina virtute. Alii verò probabiliùs intelligunt, minorationem illam esse dicentes, non secundùm realem luminis defectum, sed quoad usum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum cœlestium post peccatum consecutus est, quantum ante fuisset; per quem etiam modum dicitur *Genes.*, III : « Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi; » quæ tamen etiam ante spinas et tribulos germinasset, sed non in hominis pœnam. Nec tamen sequitur, si lux

qu'on accorderoit d'ailleurs que la lumière des corps célestes n'a pas été essentiellement amoindrie dans la chute de l'homme, il ne s'ensuit pas qu'elle ne doive être réellement augmentée quand l'homme sera elevé à l'état de gloire. Le péché de l'homme, en effet, n'a pas changé l'état de la création universelle; avant comme après le péché l'homme possédoit une vie animale, laquelle a besoin pour se maintenir des transformations produites par le mouvement des corps célestes. Mais la glorification de l'homme entraîne le changement de toute la création corporelle, comme nous l'avons dit, *Quœst.* LXXVI, art. 7. La parité entre les deux cas ne sauroit donc être établie.

4° Cet amoindrissement, selon l'opinion la plus probable, n'est pas tombé sur la substance, mais uniquement snr les effets. Il ne suit donc pas de notre thèse que la lune étant sur l'horizon auroit ramené le jour sur la terre, mais seulement que l'homme auroit alors retiré de la lumière de la lune d'aussi grands avantages qu'il retire maintenant de la lumière du soleil. Après la résurrection, quand la lumière de la lune aura été augmentée dans sa substance même, il n'y aura plus de nuit nulle part sur la terre; la nuit n'existera qu'au centre de la terre, où l'enfer sera situé. Alors sera réalisée la parole du Prophète, la lune brillera comme brille maintenant le soleil, et le soleil aura acquis une lumière sept fois plus grande. Les corps des bienheureux brilleront sept fois plus que le soleil lui-même, bien que ceci ne soit établi par aucune preuve de raison ou d'autorité.

5° Une chose peut servir à l'usage de l'homme de deux manières : d'abord, pour subvenir à une nécessité; et de la sorte aucune créature ne servira plus à l'usage de l'homme, puisqu'il tiendra de Dieu même la pleine satisfaction de ses désirs. C'est là ce que signifie le livre de l'Apocalypse dans le texte objecté : « Cette cité n'a besoin ni du soleil ni de la

---

cœlestium corporum per essentiam minorata non est in homine peccante, quòd realiter non sit augenda in ejus glorificatione. Quia peccatum hominis non immutavit statum universi, cùm etiam homo priùs sicut et post, animalem vitam habuerit, quæ motu et generatione corporalis creaturæ indiget. Sed glorificatio hominis statum totius corporalis creaturæ immutabit, ut dictum est (qu. 76, art. 7). Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quòd minoratio illa, ut probabiliùs æstimatur, non fuit secundùm substantiam, sed secundùm effectum. Unde non sequitur quòd luna existens super terram, diem fecisset, sed quòd tantum commodum ex lumine lunæ homo tunc habuisset, sicut nunc habet ex lumine solis. Sed post resurrectionem, quando lux lunæ augebitur secundùm rei veritatem, non erit alicubi nox super terram, sed solùm in centro terræ, ubi erit infernus. Quia tunc, ut dicitur, luna lucebit quantum lucet nunc sol, sol autem, in septuplum plus quàm modò luceat. Corpora autem beatorum, septies magis sole, quamvis hoc non sit aliquâ auctoritate vel ratione probatum (1).

Ad quintum dicendum, quòd aliquid potest cedere in usum hominis dupliciter : Uno modo, propter necessitatem ; et sic nulla creatura cedet in usum hominis, quia ex Deo plenam sufficientiam habebit. Et hoc significatur *Apocal.*, XXI, in auctoritate inducta, quæ dicit quòd « civitas illa non eget sole neque lunâ. » Alius usus

(1) Nempe de corporibus beatorum quòd sic luceant, cùm potiùs ex verbis Christi habeatur *Matth.*, XIII, quòd *fulgebunt sicut sol*, nec tale incrementum addatur ; etsi Chrysostomus

lune. » En second lieu, une chose peut servir pour donner à l'homme une nouvelle perfection ; et c'est ainsi que l'homme usera alors des créatures, mais non toutefois comme de moyens nécessaires pour arriver à sa fin, ainsi qu'il est obligé d'en user dans les conditions de la vie présente.

6° Ce raisonnement est de Rabbi Moïse, qui s'efforce de démontrer ainsi que le monde n'a nullement été fait pour l'homme. D'après lui, ce qui est dit dans l'Ancien Testament, comme dans le texte cité d'Isaïe, touchant la rénovation du monde, ne doit être entendu que d'une manière métaphorique; de telle sorte que comme on voit fréquemment dans l'Ecriture cette locution : le soleil s'est obscurci pour tel homme, voulant dire par là que cet homme est tombé dans une profonde tristesse, au point de ne plus savoir ce qu'il fait; de même quand il est dit que le soleil brille d'un plus vif éclat, que le monde entier sera renouvelé, cela veut dire seulement que l'homme doit sortir de son état de tristesse pour entrer dans une grande joie. Mais cette interprétation est égalemênt contraire et au texte lui-même et à la manière dont l'expliquent tous les saints Docteurs. Voici donc comme il faut répondre à l'argument proposé : il est vrai que les corps célestes dépassent incomparablement le corps humain; mais il ne l'est pas moins que l'ame raisonnable l'emporte beaucoup plus encore sur les corps célestes. Il ne répugne donc en aucune façon que les corps célestes ont été faits pour l'homme; ce qu'on ne doit pas entendre comme s'il en étoit la principale fin, puisque la fin principale de toutes choses, c'est Dieu (1).

(1) « Dieu a tout fait pour lui-même, » est-il dit dans nos Livres saints. Et cette vérité que la foi nous enseigne, est pleinement acceptée par la saine philosophie et peut facilement être démontrée par la raison d'une manière évidente. Mais en se proposant sa propre gloire pour but, dans chacune de ses œuvres, comme cela devoit être de toute nécessité, Dieu se propose aussi le bien de l'homme. Ce sont là deux choses qu'il ne faut jamais séparer, sous peine de ne voir dans l'univers qu'un ténébreux mystère, une énigme insoluble. Il faut rappeler ici le principe posé au commencement du corps de l'article, parce qu'il renferme clairement cette double pensée. En revêtant la création matérielle, le monde tout entier, d'une splendeur

---

est ad majorem perfectionem; et sic homo aliis creaturis utetur, non tamen quasi necessariis ad perveniendum in finem, sicut nunc eis utitur.

Ad sextum dicendum, quòd ratio illa est Rabbi Moysi, qui omnino improbare nititur mundum propter hominem esse factum. Unde hoc quod in veteri Testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet in auctoritatibus Isaiæ inductis, dicit esse metaphoricè dictum; ut, sicut alicui dicitur obtenebrari sol, quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat quid faciat (qui etiam modus loquendi consuetus est in Scriptura), ita etiam è converso dicatur ei sol magis lucere, et totus mundus innovari, quando ex statu tristitiæ in maximam exultationem convertitur. Sed hoc dissonat ab auctoritatibus et expositionibus sanctorum. Unde rationi illi inductæ hoc modo respondendum est, quòd quamvis corpora cœlestia maximè excedant corpus humanum, tamen multò plus excedit anima rationalis corpora cœlestia, quàm ipsa excedant corpus humanum. Unde non est inconveniens si corpora cœlestia propter hominem facta esse dicantur; non tamen sicut propter principalem finem, quia principalis finis omnium est Deus.

in eum locum, Homil. XLVIII : *Non quia tantùm solis instar fulgebunt* (inquit), *sed quia nihil manifestius aut lucidius illo astro novimus, exempla nobis nota proponit;* quasi justos lucem solarem excessuros his ipsis verbis insinuet.

ARTICLE IV.

Les éléments seront-ils renouvelés en revêtant une certaine clarté?

Il paroît que les éléments ne seront pas renouvelés en revêtant une clarté qu'ils ne possèdent pas maintenant. 1° De même que la qualité propre des corps célestes est d'être lumineux, de même les qualités distinctives des éléments inférieurs sont d'être froids ou chauds, humides ou secs. Du moment donc où le ciel doit être renouvelé par un accroissement de lumière, il faut que les élements le soient par un semblable accroissement de leurs qualités actives ou passives.

2° La densité et la rareté sont des propriétés que les éléments ne perdront pas dans cette rénovation du monde. Or cette double propriété ne paroît pas comporter la lumière ; car un corps lumineux doit être un corps condensé. Ainsi, l'air est trop rare pour pouvoir devenir lumineux, et la terre trop dense, ce qui fait qu'elle ne livreroit pas passage aux rayons lumineux. Il ne se peut donc pas que les éléments soient renouvelés en acquérant une certaine clarté.

3° Il est constant que les damnés seront dans le sein de la terre. Or ils doivent être plongés dans les ténèbres, non-seulement intérieures, mais encore extérieures. Donc la terre n'aura pas été rendue lumineuse dans la rénovation du monde, ni, pour la même raison, le reste des éléments.

4° Quand la clarté des élements augmente, leur chaleur augmente dans la même proportion. Si donc la clarté des élements doit alors être plus grande qu'elle ne l'est dans l'état actuel des choses, leur chaleur sera plus

et d'une beauté nouvelles, Dieu, qui manifestera son essence à l'intellect humain, veut se rendre en quelque sorte accessible à nos sens dans le spectacle même de son œuvre agrandie et perfectionnée. Nous verrons bien, plus loin, qu'il ne faudroit pas prendre cette proposition au pied de la lettre ; mais nous verrons aussi dans quel sens il faut l'interpréter, pour en comprendre la liaison avec la thèse actuelle.

ARTICULUS IV.

Utrùm elementa innovabuntur per receptionem alicujus claritatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd elementa non innovabuntur per receptionem alicujus claritatis. Sicut enim lux est qualitas corporis cœlestis propria, ita *calidum* et *frigidum*, *humidum* et *siccum*, sunt primæ qualitates elementorum. Ergo, sicut cœlum innovatur per augmentum claritatis, ita debent innovari elementa per augmentum qualitatum activarum et passivarum.

2. Præterea, *rarum* et *densum* sunt qualitates elementorum quas elementa in illa innovatione non amittent. Sed raritas et densitas elementorum resistere videntur claritati, cùm corpus clarum oporteat esse condensatum. Unde raritas aeris non videtur quòd possit claritatem pati ; et similiter etiam nec densitas terræ, quæ pervietatem tollit. Ergo non potest esse quòd elementa innoventur per alicujus claritatis additionem.

3. Præterea, constat quòd damnati erunt in terra. Sed ipsi erunt in tenebris non solùm interioribus, sed etiam exterioribus. Ergo terra non dotabitur claritate in illa innovatione, et eadem ratione nec alia elementa.

4. Præterea, multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem. Si igitur in illa innovatione erit major claritas elementorum quàm nunc sit, erit etiam per consequens ma-

grande aussi. D'où il suit qu'ils seront essentiellement modifiés dans leurs qualités naturelles, qui sont en eux dans une certaine mesure; et c'est ce qu'il est absurde de supposer.

5° Le bien de l'univers qui consiste dans l'ordre et l'harmonie des parties est supérieur à celui de telle nature particulière. Si donc une créature est rendue meilleure ou plus parfaite, le bien du tout se trouve altéré, puisque la même harmonie n'existe plus. Par conséquent, si les corps élémentaires, qui, d'après la condition de leur nature et le rang qu'ils occupent dans l'ensemble des êtres, ne doivent pas posséder la clarté, sont néanmoins appelés à la posséder un jour, il en résultera une détérioration, plutôt qu'une amélioration, dans l'ensemble de l'univers.

Mais le contraire se déduit de cette parole du Prophète de Pathmos, *Apoc.*, XXI, 1 : « J'ai vu un nouveau ciel et une terre nouvelle (1). » Le ciel, en effet, sera renouvelé par un accroissement de clarté. Donc la terre devra l'être de la même manière, aussi bien que le reste des éléments.

Les corps inférieurs ont pour destination de servir à l'homme, tout comme les corps supérieurs. Or la création corporelle doit être récompensée de son ministère à l'égard de l'homme, comme l'insinue la Glose sur le chapitre huit de l'Epître aux Romains. Donc les éléments devront aussi recevoir une certaine clarté, à l'exemple des corps célestes.

Le corps de l'homme se compose des divers éléments. Les parties élémentaires qui se trouvent donc dans le corps de l'homme devront être rendues lumineuses quand celui-ci sera glorifié. Or ce qui a lieu pour les

1) Le prince des Apôtres annonce le même événement avec des expressions identiques, II. *Petr.*, III, 13 : « Nous attendons, selon les promesses du Seigneur, de nouveaux cieux et une terre nouvelle, où la justice doit habiter. » Et voici la leçon pratique qu'il en déduit : « Ainsi donc, mes très chers, dans cette attente, faites tous vos efforts pour que le souverain juge vous trouve sans corruption et sans tache, dans le calme et la paix. » Puis il ajoute : « Le jour du Seigneur viendra comme un voleur. » Et nous avons vu dans un précédent article pour quels motifs ce grand jour nous demeure inconnu. De semblables reflexions généreusement appliquées à notre conduite, sont incontestablement le meilleur fruit que nous puissions tirer de toute cette doctrine.

---

jor caliditas; et sic videtur quòd transmutabuntur à suis naturalibus qualitatibus, quæ insunt eis secundùm certam mensuram; quod est absurdum.

5. Præterea, bonum universi, quod consistit in ordine et harmonia partium, dignius est quàm bonum alicujus naturæ singularis. Sed si una creatura efficiatur melior, tollitur bonum universi, quia non remanebit eadem harmonia. Ergo, si corpora elementaria, quæ secundùm gradum suæ naturæ, quem tenent in universo, claritatis debent esse expertia, claritatem accipiant, magis ex hoc deperibit perfectio universi quàm accrescet.

Sed contra est, quod dicitur *Apocal.*, XXI : « Vidi cœlum novum et terram novam. » Sed cœlum innovabitur per majorem claritatem. Ergo et terra, et similiter alia elementa.

Præterea, corpora inferiora sunt in usum hominis, sicut et superiora. Sed creatura corporalis remunerabitur propter ministerium quod homini exhibuit, ut videtur dicere Glossa, *Rom.*, VIII. Ergo etiam elementa clarificabuntur sicut corpora cœlestia.

Præterea, corpus hominis est ex elementis compositum. Ergo partes elementorum, quæ sunt in corpore hominis, glorificato homine glorificabuntur per susceptionem claritatis. Sed

diverses parties, doit également avoir lieu pour le tout. Par conséquent, les éléments eux-mêmes devront également être doués de clarté.

(Conclusion. — Comme il est nécessaire que les corps inférieurs soient surtout perfectionnés en clarté, puisque c'est là ce qui les mettra en rapport avec les corps célestes, il faut aussi que les éléments revêtent une certaine clarté, mais non dans la même mesure.)

De même qu'il existe certains rapports entre les esprits célestes et les esprits attachés à la terre, c'est-à-dire les ames humaines, il y a également certaines relations entre les corps célestes et les corps terrestres. Or, la créature corporelle ayant été faite pour la créature spirituelle et devant être régie par elle, il faut que l'ordre des corps entre eux présente une certaine analogie avec celui des esprits. Mais, dans cette suprême consommation des choses, les esprits inférieurs recevront les propriétés des esprits supérieurs, puisque «les hommes seront comme les anges dans le ciel,» *Matth.*, XXII, 30; ce qui aura lieu par l'élévation à sa dernière puissance de ce que l'esprit humain a de commun avec l'esprit angélique (1). Pareillement donc, les corps inférieurs n'ayant de commun avec les corps célestes que la lucidité et la transparence, comme il est dit, *De anima*, II, 66, il faut que les corps inférieurs soient surtout perfectionnés par l'acquisition de la clarté. Tous les éléments donc revêtiront une certaine lumière, non la même absolument, mais selon le mode actuel de leur être : ainsi, la terre sera transparente à sa surface comme le verre; l'eau, comme le cristal; l'air, comme le ciel; le feu, comme les luminaires qui brillent dans le firmament.

Je réponds aux arguments : 1° La rénovation du monde aura pour but,

(1) Ce qu'il y a de plus éminent dans l'homme, comme nous l'avons souvent dit, à la suite d'Aristote et de saint Thomas, ce que l'homme a de commun avec la nature angélique, c'est

---

eamdem convenit esse dispositionem totius et partis. Ergo et ipsa elementa convenit claritate dotari.

(Conclusio. — Cùm oporteat corpora inferiora maximè perfici secundùm claritatem, in qua communicabunt cum cœlestibus corporibus, elementa induentur claritate quadam, non tamen æqualiter.)

Respondeo dicendum, quòd sicut est ordo cœlestium spirituum ad spiritus terrenos (scilicet humanos), ita etiam est ordo cœlestium corporum ad corpora terrestria. Cùm ergo creatura corporalis sit facta propter spiritualem, et per eam regatur, oportet similiter disponi corporalia, sicut spiritualia disponuntur. In illa autem ultima rerum consummatione spiritus inferiores accipient proprietates superiorum spirituum, quia « homines erunt sicut angeli in cœlo, » sicut dicitur *Matth.*, XXII (1); et hoc erit in quantum ad maximam perfectionem perveniet id secundùm quod humanus spiritus cum angelico convenit. Unde etiam similiter, cùm corpora inferiora cum cœlestibus non communicent nisi in natura lucis et diaphani, ut dicitur in II. *De anima* (text. 66), oportet corpora inferiora maximè perfici secundùm claritatem. Unde omnia elementa claritate quadam vestientur, non tamen æqualiter, sed secundùm suum modum. Terra enim (ut dicitur) erit superficie exteriori pervia, sicut vitrum, aqua sicut cristallus, aer ut cœlum, ignis ut luminaria cœli.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), innovatio mundi ordinatur ad

(1) Aliâ tamen occasione quàm hîc, ut indicetur quòd beati *nec nubent nec nubentur*, seu *non ducent uxores, etc.*, licèt ad omnem statum beatorum analogicè potest applicari.

comme nous l'avons déjà dit, art. 1, de montrer en quelque sorte aux sens même de l'homme la divine beauté, manifestée dans le monde des corps en lumineux caractères. Or, parmi nos sens, le plus subtil, le plus spirituel même, c'est la vue. C'est donc dans les qualités qui ressortent de la vue et dont la lumière est le principe, que les corps de ce monde inférieur doivent surtout être perfectionnés. Quant aux qualités élémentaires, elles ressortent du tact, le plus matériel des sens; et leur action surabondante sur les organes est plutôt une cause de douleur que de plaisir, tandis que la surabondance de la lumière ne pourra que nous causer une impression agréable; elle ne pourroit en produire une opposée qu'à raison de la foiblesse de l'organe, et nous avons vu qu'il n'existera plus alors aucune foiblesse de ce genre.

2° La clarté de l'air ne sera pas telle qu'il émette des rayons; ce sera là simplement un corps diaphane illuminé. Pour la terre, bien qu'elle soit de sa nature un corps opaque et privé de lumière, elle sera revêtue à sa surface d'une glorieuse clarté, sans rien perdre néanmoins de sa densité naturelle; et cela, par un effet spécial de la puissance divine.

3° Dans les régions où se trouve l'enfer, la terre ne recevra pas la glorification de la lumière; à la place de cette gloire, cette portion de la terre possédera des substances intellectuelles, des ames humaines et les anges déchus, et ces divers esprits, quoique affoiblis par leur chute, demeurent néanmoins par la dignité de leur nature supérieurs à toutes les propriétés corporelles. On pourroit dire aussi que, la terre tout entière étant glorifiée, les réprouvés n'en sont pas moins plongés dans les ténèbres extérieures, par la raison que le feu de l'enfer, qui les éclaire à certains égards, les laisse généralement ensevelis dans une profonde obscurité, comme nous aurons à le voir dans la suite.

l'intellect; et l'intellect humain sera élevé à sa plus haute puissance, ou bien, en d'autres termes, aura son complet développement, quand il verra Dieu face à face.

---

hoc quòd homo etiam sensu, in corporibus quodammodo, per manifesta indicia divinitatem videat. Inter sensus autem nostros spiritualior est visus et subtilior. Et ideo quantum ad qualitates visivas, quarum principium est lux, oportet omnia corpora inferiora maximè meliorari. Qualitates autem elementares pertinent ad tactum, qui est materialis, et earum excessus contrarietatis magis est contristativus quàm delectativus; excessus autem lucis erit delectabilis, cùm contrarietatem non habeat, nisi propter organi debilitatem, quæ tunc non erit.

Ad secundum dicendum, quòd aer non erit clarus, sicut radios projiciens, sed sicut diaphanum illuminatum. Terra verò, quamvis ex natura sua opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divina virtute in suî superficie gloriâ claritatis vestietur, sine præjudicio densitatis ipsius.

Ad tertium dicendum, quòd in loco inferni non erit terra glorificata per claritatem; sed loco hujus gloriæ habebit pars illa terræ spiritus rationales (1) hominum et dæmonum; qui, quamvis ratione culpæ sint infirmi, tamen ex dignitate naturæ sunt qualibet qualitate corporali superiores. Vel dicendum quòd etiamsi sit tota terra glorificata, nihilominus reprobi in tenebris exterioribus erunt, quia etiam ignis inferni, qui quantum ad aliquid eis lucebit, quantum ad aliud eis lucere non poterit, ut infrà dicetur.

(1) Largè sumendo nomen *rationalis*, ut simpliciter *intellectivum* significat, non strictè ac propriè ut significat *discursivum*, sic enim non convenit angelis, adeoque nec dæmonibus.

4° La clarté existera dans les corps du monde inférieur comme elle existe maintenant dans les corps célestes, sur lesquels elle ne produit pas la chaleur; les premiers seront alors inaltérables comme le sont déjà les seconds.

5° Le perfectionnement des éléments ne portera nullement atteinte à l'ordre de l'univers; les autres parties seront également améliorées; et dès-lors subsistera la même harmonie (1).

ARTICLE V.

Les plantes et les animaux subsisteront-ils dans le monde renouvelé?

Il paroît que les plantes et les animaux subsisteront dans le monde renouvelé. 1° La pensée ne doit rien retrancher aux éléments de ce qui concourt à former leur beauté. Or on dit avec raison que les animaux et les plantes font la beauté des éléments. Donc ils ne seront pas retranchés du monde renouvelé.

2° Les animaux et les plantes, les minéraux eux-mêmes ont servi à l'homme, aussi bien que les éléments. Or c'est pour avoir rempli un tel ministère que les éléments seront glorifiés. Donc les animaux et les plantes, et les minéraux eux-mêmes seront glorifiés au même titre.

3° L'univers demeurera imparfait s'il lui est retranché quelque chose de ce qui fait sa perfection. Or la beauté des animaux, des plantes et des minéraux concourt admirablement à la perfection de l'univers. Le monde

(1) Parmi tant d'hypothèses émises, et dont la plus hardie, je ne dirai pas la plus hasardeuse, est peut-être celle qui va faire l'objet de l'article suivant, il reste de toute cette discussion une chose parfaitement établie, et qu'il importe, aujourd'hui surtout, de bien mettre en lumière. C'est que, selon l'enseignement le plus élevé de la théologie, la fin du monde n'en sera pas la destruction, comme on se l'imagine d'ordinaire, mais bien le perfectionnement définitif, c'est-à-dire, pour employer un mot familier à la langue philosophique de notre temps, l'évolution suprême. L'anéantissement d'un être ne réclame pas une moindre puissance, avons-nous dit ailleurs, que sa création même; l'anéantissement de tous les êtres équivaudroit dès-lors à la création de l'univers. Mais rien de semblable n'aura lieu quand les destinées actuelles du monde seront achevées; le monde ne cessera pas d'être, il se transformera seu-

---

Ad quartum dicendum, quòd claritas illa erit in istis corporibus, sicut est in corporibus cœlestibus, in quibus caliditatem non causat; quia corpora ista tunc inalterabilia erunt, sicut modò sunt cœlestia.

Ad quintum dicendum, quòd non tolletur propter meliorationem elementorum, ordo universi; quia etiam omnes aliæ partes meliorabuntur, et sic remanebit eadem harmonia.

ARTICULUS V.

Utrùm plantæ et animalia remanebunt in illa innovatione.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd plantæ et animalia remanebunt in illa innovatione. Elementis enim non debet aliquid subtrahi quod ad eorum ornatum pertineat. Sed animalibus et plantis elementa ornari dicuntur. Ergo non auferentur in illa innovatione.

3. Præterea, sicut elementa homini servierunt, ita etiam animalia et plantæ, et corpora mineralia. Sed elementa propter prædictum ministerium glorificabuntur. Ergo similiter et animalia et plantæ, et corpora mineralia glorificabuntur.

3. Præterea, universum remanebit imperfectum, si aliquid quod est de ejus perfectione auferatur. Sed species animalium et plantarum et corporum mineralium, sunt de perfectione universi. Cùm ergo non debeat dici quòd mun-

ne devant donc pas demeurer imparfait, au moment justement où il sera renouvelé, il faut admettre qu'il conservera les plantes et les animaux.

4° Les animaux et les plantes ont une forme bien supérieure à celle des éléments. Or le monde, dans cette rénovation finale, sera précisément élevé à un état plus parfait. Donc les animaux et les plantes doivent y rester, a plus forte raison encore que les éléments.

5° Il répugne de dire qu'un appétit réellement fondé sur la nature soit frustré de son objet. Or les animaux et les plantes, par l'inclination même de leur nature, appètent de se perpétuer, sinon dans l'individu, du moins dans l'espèce; c'est ce qui résulte clairement des études faites sur ce sujet par Aristote. Donc il répugne de dire que ces espèces doivent un jour être détruites.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Si les plantes et les animaux doivent subsister, est-ce tous, est-ce quelques-uns? Si tous doivent subsister, il faudra que les animaux morts antérieurement ressuscitent, tout comme les hommes. Or, c'est ce qu'il est impossible de supposer; car, la forme de ces êtres étant retombée dans le néant, il est de toute impossibilité qu'elle reparoisse numériquement la même. Si tous les animaux ne doivent pas subsister, mais quelques-uns seulement, voici ce qu'on peut dire: comme il n'y a pas de raison pour que l'un subsiste à jamais, de préférence à l'autre, il paroît qu'aucun d'eux ne pourroit subsister de la sorte. Or tout ce qui subsistera après la rénovation du monde, devra subsister à jamais, puisque la génération et la corruption auront alors pris fin.

D'après le Philosophe, *De Generat.*, II, 55, dans les animaux et les plantes, comme dans tous les autres êtres sujets à la corruption, l'espèce ne se conserve que par le mouvement continu du ciel. Or ce mouvement doit alors cesser. Donc l'espèce de ces sortes d'êtres disparoîtra aussi.

lement sous la main toute puissante et selon les desseins éternels de la sagesse infinie. Voilà ce que nous apprend la théologie catholique.

---

dus in sua innovatione imperfectus remaneat, videtur quòd oporteat dicere plantas et animalia remanere.

4. Præterea, animalia et plantæ habent nobiliorem formam quàm ipsa elementa. Sed mundus in illa finali innovatione in melius immutabitur. Ergo magis debent remanere animalia et plantæ quàm elementa, cùm sint nobiliora.

5. Præterea, inconveniens est dicere quòd naturalis appetitus frustretur. Sed secundùm naturalem appetitum animalia et plantæ appetunt esse perpetua, etsi non secundùm individuum, saltem secundùm speciem; et ad hoc ordinatur eorum generatio continua, ut in II. *De generat.* dicitur. Ergo inconveniens est dicere quòd istæ species aliquando deficient.

Sed contra: si plantæ et animalia remanebunt, aut omnia, aut quædam. Si omnia, oportebit etiam animalia bruta quæ priùs fuerunt mortua, resurgere, sicut et homines resurgent; quod dici non potest, quia, cùm forma eorum in nihilum cedat, non potest eadem numero resumi. Si autem non omnia, sed quædam, cùm non sit major ratio de uno quàm de alio quòd in perpetuum maneat, videtur quòd nullum eorum in perpetuum remanebit. Sed quidquid remanebit post mundi innovationem, in perpetuum erit, generatione et corruptione cessante. Ergo plantæ et animalia penitus post mundi innovationem non erunt.

Præterea, secundùm Philosophum in II. *De generat.*, in animalibus et plantis et hujusmodi corruptibilibus, speciei perpetuitas non conservatur nisi ex continuatione motûs cœlestis. Sed tunc ille cessabit. Ergo non poterit perpetuitas in illis speciebus conservari.

Quand la fin disparoît, les moyens doivent également disparoître. Or les plantes et les animaux ont été faits pour soutenir la vie matérielle de l'homme, puisqu'il est dit, *Genes.*, IX, 3 : « Je vous ai donné toute chair à manger, aussi bien que les végétaux qui croissent sur la terre. » La vie matérielle de l'homme venant donc à cesser, les plantes et les animaux n'ont plus de raison d'être. Or, après la rénovation du monde, il n'y aura plus dans l'homme de vie animale et matérielle. Donc les plantes et les animaux n'existeront pas non plus.

(Conclusion. — Comme il ne doit rester, après la rénovation du monde, que ce qui peut avoir un rapport avec l'incorruptibilité, les animaux et les plantes, qui n'offrent nullement un tel rapport, ne devront plus dès-lors subsister.)

La rénovation du monde ne devant avoir lieu que par rapport à l'homme, doit par là même être conforme à la rénovation de ce dernier. Or l'homme renouvelé aura passé d'un état de corruption à un état d'incorruptibilité et de stabilité parfaites; et de là cette parole de l'Apôtre, I. *Corinth.*, XV, 53 : « Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, que ce corps mortel revête l'immortalité. » C'est donc de la même sorte que le monde sera renouvelé ; il dépouillera tout ce qu'il avoit de corruptible, pour entrer dans un immuable repos. Aussi rien ne peut rentrer dans une telle rénovation, que ce qui a rapport avec l'incorruptibilité. Et tels sont les corps célestes, les éléments et les hommes. Les corps célestes sont incorruptibles par leur nature même, et dans leur ensemble et dans chacune de leurs parties. Les éléments sont sujets à la corruption dans leurs diverses parties, mais incorruptibles dans l'ensemble. Quant aux hommes, ils sont sujets à la corruption, et dans l'ensemble et dans les parties, mais du côté de la matière seulement, non du côté de la forme, c'est-à-dire de l'ame raisonnable, laquelle demeure incorruptible après la cor-

---

Præterea, cessante fine cessare debet id quod est ad finem. Sed animalia et plantæ facta sunt ad animalem vitam hominis sustentandam; unde dicitur *Genes.*, IX : « Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem. » Ergo cessante vitâ hominis animali, debent cessare animalia et plantæ. Sed post illam innovationem, animalis vita in homine non erit. Ergo nec plantæ nec animalia remanere debent.

(Conclusio. — Cùm nihil nisi quod ad incorruptionem ordinari possit, ad illam mundi innovationem pertineat, plantæ et animalia, quæ ad incorruptionem ordinari non possunt, non remanebunt in illa mundi innovatione.)

Respondeo dicendum, quòd cùm innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quòd innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem transibit, et statum perpetuæ quietis; unde dicitur I. *ad Cor.*, XV : « Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem. » Et ideo mundus hoc modo innovabitur, ut abjectâ omni corruptione perpetuò maneat in quiete. Unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit, nisi quod habet ordinem ad incorruptionem. Hujusmodi autem sunt corpora cœlestia, elementa et homines. Corpora enim cœlestia secundùm suf naturam incorruptibilia sunt, et secundùm totum et secundùm partes. Elementa verò sunt quidem corruptibilia secundùm partes, sed incorruptibilia secundùm totum. Homines verò corrumpuntur et secundùm totum et secundùm partes; sed hoc est ex parte materiæ, non ex parte formæ, scilicet animæ rationalis, quæ post corruptionem hominis remanet incorrupta. Anima-

ruption de l'être humain. Mais les animaux privés de raison, les plantes, les minéraux et tous les corps composés se corrompent dans leur tout comme dans leurs parties, et du côté de la matière, laquelle perd sa forme, et du côté de la forme, qui cesse d'exister en acte. Il n'y a donc rien dans ces êtres qui les rattache à l'incorruptibilité. Ils ne subsisteront donc pas dans le monde renouvelé ; seuls les êtres dont nous avons parlé plus haut y trouveront leur place (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ces sortes de corps concourent à la beauté des éléments, en tant que les vertus actives et passives répandues au sein des éléments, se condensent et se produisent dans des effets spéciaux et distincts ; ils concourent donc à la beauté des éléments considérés dans leur état d'activité et de passivité. Mais cet état doit nécessairement finir. Donc les animaux et les plantes cesseront également d'être.

2° Evidemment, ni les animaux, ni les plantes, ni les autres corps quelconques, en servant à l'homme, n'ont rien mérité, puisqu'ils ne possèdent pas le libre arbitre, condition essentielle du mérite. Quand on dit que certains corps seront recompensés, cela signifie qu'à raison des mérites de l'homme, les corps pouvant rentrer dans le monde renouvelé, en feront réellement partie. Mais les animaux et les plantes, avons-nous dit, n'ont rien qui les rattache à l'incorruptibilité. L'homme n'a donc pas mérité que de tels corps participent à la rénovation future ; car nul ne peut mériter pour un autre ce dont celui-ci n'est pas capable, pas plus que dans ce cas on ne peut mériter pour soi-même. Par conséquent, en supposant même que les animaux privés de raison aient mérité dans le ministère qu'ils prêtent à l'homme, ils ne sauroient néanmoins participer à la future rénovation des choses.

(1) On ne sauroit contester la logique de ce raisonnement ; on ne peut refuser d'y voir une conséquence légitime des thèses précédentes, et spécialement de celle qui a fait l'objet du second article de cette question. Si le mouvement des corps célestes est le premier moteur, le moteur nécessaire de la production des êtres animés ou vivants, dans ce monde sublunaire, si de plus ce mouvement doit cesser au jugement dernier, nul doute aussi que les animaux et les plantes ne doivent également disparoître alors de la surface de la terre. Mais nous avons déjà, sous

---

lia verò bruta, et plantæ, et mineralia, et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundùm totum et secundùm partem, et ex parte materiæ, quæ formam amittit, et ex parte formæ, quæ actu non manet ; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea quæ dicta sunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum, in quantum virtutes activæ et passivæ generales quæ sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur ; et ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis et passionis. Sed hic status in elementis non remanebit. Unde nec animalia nec plantas remanere oportet.

Ad secundum dicendum, quòd nec animalia, nec plantæ, nec aliqua alia corpora, in ministrando homini aliquid meruerunt, cùm libertate arbitrii careant. Sed pro tanto dicuntur quædam corpora remunerari, quia homo meruit ut illa innovarentur quæ ad innovationem ordinem habent. Plantæ autem et animalia non habent ordinem ad innovationem incorruptionis, ut prædictum est. Unde ex hoc homo non meruit ut innovarentur, quia nullus potest alteri mereri nisi id cujus est capax, nec etiam ipse sibi ipsi. Unde, etiam dato quòd animalia bruta mererentur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

3° De même qu'on distingue plusieurs sortes de perfection dans l'homme, celle de la nature, par exemple, et celle de la gloire, on peut distinguer aussi deux sortes de perfection dans l'univers : l'une appartenant à cet état d'agitation et de changement où se trouve le monde dans les conditions de la vie présente ; l'autre n'ayant rapport qu'à l'état futur du monde renouvelé. Or les animaux et les plantes ne concourent à la perfection du monde que dans le premier état, par la raison déjà énoncée qu'ils n'ont aucun rapport avec le second.

4° A certains égards, les animaux et les plantes sont, il est vrai, plus nobles que les éléments ; mais dans l'ordre de l'incorruptibilité, c'est le contraire qui a lieu, comme nous l'avons dit dans ce même article.

5° Cet appétit naturel de perpétuelle durée, qui existe dans les animaux et les plantes, comme dans tous les autres êtres, est en eux subordonné au mouvement du ciel, c'est-à-dire qu'ils doivent persister autant que le ciel continuera à se mouvoir; car l'effet ne sauroit aspirer à durer au delà de sa cause. Si donc, le mouvement du premier mobile venant à cesser, les plantes et les animaux ne demeurent plus, même dans leur espèce, on ne peut pas dire qu'il y ait là un appétit naturel frustré de son effet.

toute réserve néanmoins, exprimé notre pensée sur cette double hypothèse. Nous ne voulons pas dire par là que la conclusion présente soit absolument mal fondée. Une telle prétention seroit au moins téméraire. Il nous sembleroit seulement pouvoir dire que cette conclusion ne repose pas non plus sur une démonstration absolue, et que la question soulevée reste encore dans le domaine de l'inconnu.

Ad tertium dicendum, quòd sicut perfectio hominis multipliciter assignatur (est enim perfectio naturæ conditæ et naturæ glorificatæ), ita etiam perfectio universi est duplex : una, secundùm statum hujus mutabilitatis; altera, secundùm statum futuræ novitatis. Plantæ autem et animalia sunt de perfectione illius secundùm statum istum, non autem secundùm statum novitatis illius, cùm ordinem ad eam non habeant.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis animalia et plantæ, quantum ad aliqua, sint nobiliora quàm ipsa elementa, tamen quantum ad ordinem incorruptionis, elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quòd naturalis appetitus ad perpetuitatem, qui inest animalibus et plantis, est accipiendus secundùm ordinem ad motum cœli, ut tantum scilicet in *esse* permaneant quantum motus cœli durabit; non enim potest esse appetitus in effectu ut permaneat ultra causam suam. Et ideo, si cessante primi mobilis motu, plantæ et animalia non remaneant secundùm speciem, non sequitur appetitum naturalem frustrari.

QUESTION XCII.

De la vision de l'essence divine dans le séjour de la béatitude.

Nous avons maintenant à traiter de ce qui regarde les bienheureux après le jugement universel. Nous parlerons d'abord de leur vision par rapport à l'essence divine, vision dans laquelle consiste principalement leur béatitude, et là il sera question aussi de leurs demeures; en second lieu, du mode d'être des élus par rapport aux damnés; en troisième lieu, des diverses dots attribuées aux Saints et comprises dans leur béatitude; enfin, des auréoles qui sont à la fois le complément et l'ornement de cette béatitude.

Sur le premier point on demande six choses: 1° Les saints verront-ils Dieu dans son essence? 2° Le verront-ils des yeux du corps? 3° En voyant Dieu verront-ils tout ce que Dieu voit? 4° Leur béatitude sera-t-elle plus grande après qu'avant le jugement? 5° Les divers degrés de béatitude sont-ils convenablement désignés sous le nom de demeures diverses? 6° Ces demeures ou degrés, doit-on les distinguer par les degrés de la charité?

ARTICLE I.

L'intellect humain peut-il parvenir à voir Dieu dans son essence?

Il paroît que l'intellect humain ne peut pas parvenir à voir Dieu dans son essence. 1° Il est dit, *Joan.*, I, 18: « Personne n'a jamais vu Dieu; » et là-dessus saint Jean Chrysostome ajoute, *In Joan.*, homil. XIV: « Ni les substances célestes elles-mêmes, et je n'en excepte pas les Chérubins et les Séraphins, n'ont jamais pu voir Dieu tel qu'il est. » Or les hommes ne peuvent aspirer qu'à être égaux aux anges, d'après la promesse du Sau-

---

QUÆSTIO XCII VEL XCIV.

De visione divinæ essentiæ per comparationem ad beatos, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de his quæ spectant ad beatos post judicium generale. Et primò, de visione eorum respectu divinæ essentiæ, in qua eorum beatitudo principaliter consistit, et eorum mansionibus; secundò, de modo quo se erga damnatos habebunt; tertiò, de dotibus ipsorum, quæ in beatitudine eorum continentur; quartò, de aureolis quibus eorum beatitudo perficitur et decoratur.

Circa primum quæruntur sex: 1° Utrùm sancti videbunt Deum per essentiam. 2° Utrùm videbunt eum oculo corporali. 3° Utrùm videndo Deum videbunt omnia quæ Deus videt. 4° Utrùm eorum beatitudo sit major futura post judicium quàm ante. 5° Utrùm diversi gradus beatitudinis convenienter appellentur diversæ mansiones. 6° Utrùm diversi gradus vel mansiones distinguantur penes diversos gradus charitatis.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. Quia *Joan.*, I, dicitur: « Deum nemo vidit unquam; » et exponit Chrysostomus, quòd « nec ipsæ cœlestes essentiæ (ipsa dico Cherubim et Seraphim) ipsum ut est unquam videre potuerunt. » Sed hominibus non promittitur nisi æqualitas ange-

veur, *Matth.*, XXII, 30 : « Ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel. » Donc les saints eux-mêmes, dans la céleste patrie, ne verront pas Dieu dans son essence.

2° Voici comment raisonne l'Aréopagite, *De divin. Nom.*, cap. 1 : « On ne connoît que ce qui existe. Or tout être existant est fini, puisqu'il est délimité dans un genre; et Dieu, étant un être infini, se trouve par là même au-dessus de tous les êtres existants. » Donc on ne sauroit le connoître, il est au-dessus de toute connoissance.

3° Voici ce que démontre encore le même docteur, *De Theol. Myst.*, cap. 1 : « Le mode le plus parfait dont notre intellect soit capable de s'unir à Dieu, c'est de s'unir à lui comme à l'inconnu. » Or ce que l'on voit par essence n'est pas une chose inconnue. Donc il est impossible que notre intellect voie Dieu par essence.

4° Le même saint Denis, dans une lettre au moine Caïus, *Epist.*, I, s'exprime ainsi : « Les ténèbres dont Dieu s'environne, ténèbres qui ne signifient pas autre chose ici qu'une lumière surabondante, sont inaccessibles à une lumière quelconque, demeurent cachées à toute connoissance; et si quelqu'un voyant Dieu comprend ce qu'il voit, ce n'est pas Dieu qu'il voit, mais seulement quelque chose qui est de Dieu. » Donc nul intellect créé ne pourra voir Dieu par essence.

5° Saint Denis dit encore dans une lettre à Dorothée, *Epist.*, V : « Dieu est invisible par la surabondance même de sa clarté. » Or cette clarté divine dépasse l'intellect humain, non-seulement dans l'état actuel de son pèlerinage, mais encore dans les gloires de la patrie. De même donc que Dieu nous est invisible ici-bas, il nous sera invisible dans le ciel.

6° L'intelligible étant le perfectionnement de l'intellect, il faut qu'il y ait rapport entre l'un et l'autre, comme entre la vue et l'objet visible. Or il n'y a pas de rapport possible entre notre intellect et l'essence divine,

---

lorum, *Matth.*, XXII : « Erunt sicut angeli Dei in cœlo. » Ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

2. Præterea, Dionysius sic argumentatur in I. cap. *De div. Nomin.* : « Cognitio non est nisi existentium ; omne autem existens finitum est, cùm sit in aliquo genere determinatum ; et sic Deus, cùm sit infinitus, est super omnia existentia. » Ergo ejus non est cognitio, sed est super omnem cognitionem.

3. Præterea, Dionysius in I. *De mystica Theologia*, ostendit quòd « perfectissimus modus quo intellectus noster Deo conjungi potest, est in quantum conjungitur ei ut ignoto. » Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est ut intellectus noster per essentiam Deum videat.

4. Præterea, Dionysius in *Epist. ad Caium monachum* (seu Epist. I), dicit quòd « superpositæ Dei tenebræ (quas *abundantiam lucis* appellat) cooperiuntur omni lumini, et absconduntur omni cognitione ; et si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. » Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum per essentiam videre.

5. Præterea, sicut Dionysius in *Epist. ad Doroth.* dicit (seu Epist. V), « invisibilis quidem est Deus propter excedentem claritatem. » Sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo sicut invisibilis est in via, sic erit invisibilis in patria.

6. Præterea, cùm intelligibile sit perfectio intellectûs, oportet esse proportionem inter intelligibile et intellectum, sicut inter visum et visibile. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum et essentiam

puisqu'il y a de l'un à l'autre une distance infinie. Donc notre intellect ne pourra jamais parvenir à voir la divine essence.

7° Dieu est plus loin de notre intellect qu'un objet intelligible créé ne l'est de notre sens. Or notre sens ne peut en aucune façon parvenir à voir une créature spirituelle. Donc notre intellect ne pourra pas davantage parvenir à voir l'essence divine.

8° Notre intellect ne sauroit voir en acte un objet quelconque qu'autant qu'il reçoit en lui la forme de cet objet; car c'est là le principe de l'opération intellectuelle, considérée comme se terminant à tel objet en particulier, tout comme la chaleur est le principe de la caléfaction. Si donc notre intellect voit Dieu, c'est qu'il est nécessairement informé par une certaine ressemblance de son divin objet. Or cette forme qu'il reçoit en lui ne sauroit être la divine essence elle-même; car la forme et l'objet informé ne doivent avoir qu'un seul être; et l'essence divine diffère de notre intellect, et quant à l'être et quant à l'essence elle-même. Il faut donc alors que la forme dont notre intellect est affecté, dans l'acte par lequel il voit Dieu, soit une simple ressemblance imprimée par Dieu dans notre intellect. Mais cette ressemblance étant quelque chose de créé, elle ne peut nous amener à la connoissance de Dieu que comme l'effet conduit à la connoissance de la cause. Il est dès-lors impossible que notre intellect voie Dieu autrement que par son effet. Or la vision de Dieu par l'effet n'est certainement pas la vision de Dieu par essence. Donc ce n'est pas ainsi que notre intellect pourra voir Dieu.

9° L'essence divine est plus éloignée de notre intellect que ne l'est un ange ou une intelligence quelconque. Mais, comme le dit Avicenne dans

---

divinam, cùm in infinitum distent. Ergo intellectus noster non poterit pertingere ad videndam divinam essentiam.

7. Præterea, plus distat Deus ab intellectu nostro, quàm intelligibile creatum à sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam spiritualem videndam. Ergo nec intellectus noster poterit pertingere ad videndam divinam essentiam.

8. Præterea, quandocumque intellectus intelligit aliquid in actu, oportet quòd informetur per similitudinem intellecti (1), quæ est principium intellectualis operationis in tale objectum terminatæ, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus noster Deum intelligat, oportet quòd hoc fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia, quia formæ et formati oportet esse unum *esse*; divina autem essentia ab intellectu nostro differt secundùm essentiam et *esse*. Ergo oportet quòd forma quo informatur intellectus noster in intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa à Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa cùm sit quid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus noster Deum videat, nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quæ est per effectum ejus, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

9. Præterea, divina essentia magis distat ab intellectu nostro quàm quicumque angelus vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna in sua

(1) Nempe *impressam*, ut vocari à Theologis et Philosophis passim solet, quia nimirum ab objecto imprimitur in intellectum, ut vices ejus gerat, cùm objectum per se non possit esse intellectui præsens vel conjunctum; vel imprimitur saltem ab aliqua superiori causa influente in intellectum illum qui ex natura sua cognitionem à rebus ipsis non accipit, qualis est Angelicus, ut I. part. suo loco dictum est.

sa *Métaphysique*, III, 8, « quand nous disons qu'une intelligence se trouve dans notre intellect, cela ne signifie pas que l'essence même de cette intelligence s'y trouve; (car autrement la connoissance que nous avons d'une intelligence ne seroit plus un accident, mais bien une substance.) Cela veut dire seulement qu'il y a dans notre intellect une impression de l'intelligence connue. » Donc, quand nous connoissons Dieu, ce n'est pas que Dieu soit dans notre intellect, il n'y est que par une impression de lui-même. Or une telle impression ne peut pas nous conduire à la connoissance de l'essence divine; car comme elle diffère à l'infini de cette divine essence, elle retombe dans une espèce intelligible toute différente, et beaucoup plus différente encore que si l'espèce du blanc dégénéroit et retomboit dans l'espèce du noir. Par conséquent, de même qu'un homme dans la vue duquel l'espèce du blanc passeroit à celle du noir, à raison d'une affection organique, on ne sauroit dire de lui qu'il voit du blanc; de même on ne sauroit dire de notre intellect, alors qu'il ne voit Dieu que par une impression de cette nature, qu'il pourra le voir par essence.

10° Quand il s'agit d'êtres séparés de toute matière, le sujet et l'objet de l'intelligence sont la même chose, comme on le voit, *De Anima*, III, 15. Or Dieu est éminemment séparé de toute matière. Donc, comme un intellect créé ne sauroit jamais parvenir à être une essence increée, il ne se peut pas que notre intellect voie Dieu par essence.

11° Toute chose qu'on voit par essence, on sait ce qu'elle est. Or « lorsqu'il s'agit de Dieu, notre intellect ne sait pas ce qu'il est, mais seulement ce qu'il n'est pas, » comme le dit saint Denis, *De divin. Nom.*, cap. VII, et saint Jean Damascène, *De Fide Orth.*, I, 4. Donc notre intellect ne pourra jamais voir Dieu par essence.

12° « Tout infini en tant qu'il est infini, est inconnu, » *Physic.*, I, 35. Or Dieu est infini sous tous les rapports. Donc il est entièrement inconnu,

---

Metaphys., « intelligentiam esse in nostro intellectu, non est essentiam intelligentiæ esse in intellectu nostro (quia sic scientia quam de intelligentia habemus, esset substantia, et non accidens); sed hoc est, impressionem intelligentiæ esse in nostro intellectu. » Ergo et Deus non est in intellectu nostro ut intelligatur à nobis, nisi in quantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinæ essentiæ, quia cùm in infinitum distet à divina essentia, degenerat in aliam speciem, multò ampliùs quàm si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo, sicut ille in cujus visu species albi degenerat in speciem nigri, propter indispositionem organi, non dicitur videre album; ita nec intellectus noster, qui solùm per hujusmodi impressionem Deum intelligit, eum per essentiam poterit videre.

10. Præterea, in rebus separatis à materia, idem est intelligens et quod intelligitur, ut patet in III. *De anima* (text. 15). Sed Deus est maximè à materia separatus. Cùm ergo intellectus qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia increata, non poterit esse quòd intellectus noster Deum per essentiam videat.

11. Præterea, omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est. Sed « de Deo intellectus noster non potest scire quid est, sed solùm quid non est, » sicut Dionysius dicit et Damascenus. Ergo intellectus noster Deum per essentiam videre non poterit.

12. Præterea, « omne infinitum, in quantum infinitum, ignotum est » (ex I. *Phys.*, text. 35). Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo est

et dès-lors il ne pourra jamais être vu dans son essence par un intellect créé.

13° Saint Augustin dit dans son livre *De la vision de Dieu*, *Epist.*, CXII : « Dieu par sa nature même est invisible. » Or, ce qui est inhérent à la nature divine, ne sauroit jamais être autrement qu'il n'est. Donc il ne se peut pas que Dieu soit vu dans son essence.

14° Une chose qui est d'une façon et qui est vue d'une autre, n'est évidemment pas vue telle qu'elle est. Or Dieu est d'une manière, et il sera vu d'une autre par les saints dans le ciel ; car il est selon son mode à lui, et il sera vu par les saints selon leur mode à eux. Donc les saints ne le verront pas tel qu'il est, c'est-à-dire dans son essence.

15° Ce qui est vu par un terme moyen n'est pas vu par essence. Or Dieu sera vu dans le ciel par un terme moyen, la lumière de la gloire, comme cela ressort de cette parole, *Psalm.* XXXV : « Dans votre lumière, nous verrons la lumière. » Donc nous ne verrons pas Dieu dans son essence.

16° Dans la céleste patrie, nous verrons Dieu « face à face, » comme s'exprime l'Apôtre, I. *Corinth.*, XIII. Or l'homme que nous voyons face à face, nous le voyons seulement par une ressemblance de lui-même. Donc c'est par une ressemblance et non par essence que nous verrons Dieu.

Mais le contraire résulte des paroles même de saint Paul, I. *Corinth.*, XIII, 12 : « Nous le voyons maintenant comme dans un miroir et en énigme ; mais alors nous le verrons face à face. » Or ce qui est vu face à face, est vu par essence. Donc c'est ainsi que Dieu sera vu par les saints dans le ciel.

Il est dit, *Joan.*, III, 2 : « Quand aura eu lieu cette révélation, nous lui

---

omnino ignotus ; ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De videndo Deo* (seu Epist. CXII) : « Deus est naturâ invisibilis. » Sed ea quæ insunt Deo per naturam, non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quòd per essentiam videatur.

14. Præterea, omne quod alio modo est, et alio modo videtur, non videtur secundùm id quod est. Sed Deus alio modo est, et alio modo videbitur à sanctis in patria ; est enim per modum suum, sed videbitur à sanctis per modum eorum. Ergo non videbitur à sanctis secundùm illud quod est ; et sic non videbitur per essentiam.

15. Præterea, illud quod per medium videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus in patria videbitur per medium, quod est lumen gloriæ, ut patet in *Psalm.* XXXV : « In lumine tuo videbimus lumen. » Ergo non videbitur per essentiam.

16. Præterea, Deus in patria videbitur « facie ad faciem, » ut dicitur I. *Cor.*, XIII. Sed hominem quem facie ad faciem videmus, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, et sic non per essentiam.

Sed contra est, quod dicitur I. *Cor.*, XIII : « Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. » Sed id quod videtur facie ad faciem, videtur per essentiam (1). Ergo Deus per essentiam videbitur à sanctis in patria.

Præterea, I. *Joan.*, III : « Cùm apparuerit,

(1) Juxta significationem in novo Testamento, non in veteri usurpatam ; nec enim essentiam Dei vidisse Jacob dici debet, qui tamen, *Genes.*, XXXII, 30, sic ait : *Vidi Dominum*

serons semblables, parce que nous le verrons. » Donc nous verrons Dieu dans son essence (1).

Sur cette parole, I. *Corinth.*, XV : « Quand il aura remis le royaume à Dieu son Père, » la Glose dit : « Là, c'est-à-dire dans la patrie, l'essence du Père, du Fils et du Saint-Esprit sera vue. Mais cela ne sera accordé qu'à ceux qui ont le cœur pur, et en cela consistera la suprême béatitude. » Donc les bienheureux verront Dieu dans son essence.

Le Sauveur dit lui-même, *Joan.*, XIV : « Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai aussi, et je me manifesterai à lui. » Or une chose qui se manifeste, est une chose vue dans son essence. Donc c'est ainsi que Dieu sera vu par les saints.

Au sujet de cette parole, *Exod.*, XXXIII : « Un homme ne me verra pas sans mourir. » Saint Grégoire, *Moral.*, XVIII, combat l'opinion de ceux qui prétendent que « dans ce séjour de la béatitude, Dieu sera vu dans sa clarté, mais ne peut pas être vu dans sa nature; car, ajoute le saint Docteur, la clarté de Dieu n'est autre chose que sa nature. » Or sa nature n'es pas autre chose non plus que son essence. Donc c'est dans son essence qu'il sera vu.

Un désir formé par les saints ne peut pas être entièrement frustré de son effet. Or les Saints désirent tous voir Dieu par essence; ainsi il est dit,

(1) On peut dire sans crainte que la thèse actuelle fait double emploi dans l'ensemble de *la Somme*. Le point de doctrine qui en fait l'objet a été posé et dilucidé par saint Thomas, dès le commencement de l'ouvrage, dans son admirable traité *de Dieu*, Quest. XII. Là nous avons vu les plus solides raisonnements et même les principales objections que nous voyons reparoître ici. Nous avons, également alors, donné dans les notes les éclaircissements qui nous ont paru nécessaires, spécialement sur les erreurs qui ont eu cours à ce sujet dans la suite des siècles. Il seroit donc au moins inutile de revenir maintenant sur une question qu'on peut à bon droit regarder comme épuisée. Qu'il nous suffise de faire remarquer que pour suivre le continuateur, avec le secours même de la langue française, il faut plus que jamais avoir présents à l'esprit les principes et la terminologie de la philosophie péripatéticienne. Il a là, parmi des aperçus vraiment profonds et quelques données métaphysiques d'une très-haute portée, des subtilités stériles et fatigantes, nous n'hésitons pas à le déclarer. On diroit que l'auteur fait effort pour triompher des ombres du mystère. Mais le mystère subsiste toujours; et telle est la vision de l'essence divine par une intelligence créée. Or, il en est de ce mys-

---

similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. » Ergo videbimus eum per essentiam.

Præterea, I. *Cor.*, XV, super illud : « Cùm tradiderit regnum Deo et Patri, » dicit Glossa : « Ubi (scilicet in patria) essentia Patris et Filii et Spiritûs sancti videbitur; quod solùm mundis cordibus dabitur, quæ est summa beatitudo. » Ergo beati Deum per essentiam videbunt.

Præterea, *Joan.*, XIV, dicitur : « Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. » Sed illud quod manifestatur, essentialiter videtur. Ergo Deus à sanctis in patria essentialiter videbitur.

Præterea, *Exod.*, XXXIII, super illud : « Non videbit me homo, et vivet, » Gregorius improbat opinionem illorum qui dicebant quòd « in illa regione beatitudinis Deus in claritate sua conspici potest, sed in natura videri non potest, quia aliud non est ejus claritas et ejus natura. » Sed natura ejus est essentia ejus. Ergo videtur per essentiam suam.

Præterea, sanctorum desiderium non potest omnino frustrari. Sed sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant,

facie ad faciem; nempe quia facies Dei olim corporaliter in figura rapræsentante videbatur. Nunc verò post elapsum figurativum statum intelligitur spiritualiter, et ponitur pro essentia.

Exod., XXXIII, 13 : « Montrez-moi votre gloire ; » et *Psalm.* LXXII, 20 : « Montrez-nous votre face, et nous serons sauvés ; » et enfin, *Joan.*, XIV, 8 : « Montrez-nous le Père, et cela nous suffit. » Donc les saints verront Dieu dans son essence.

(Conclusion. — La fin dernière et la suprême félicité de la vie humaine consistant à voir Dieu, il faut bien reconnoître que l'intellect humain peut parvenir à la vision.)

De même que, conformément à la foi, nous plaçons la fin dernière de la vie humaine dans la vision de Dieu, de même les philosophes, n'ayant que la raison pour guide, ont fait consister la suprême félicité de l'homme, à connoître les substances immatérielles dans leur être même. Sur cette question donc, les philosophes et les théologiens trouvent les mêmes difficultés à vaincre et présentent les mêmes diversités d'opinions. Quelques philosophes ont dit que notre intellect possible ne sauroit jamais parvenir à comprendre les substances séparées ; et tel est le sentiment d'Alpharabius, vers la fin de son *Éthique*, quoiqu'il ait dit le contraire dans son livre *De l'intellect*, ainsi que le Commentateur nous l'apprend, *De Anima*, III. Pareillement, quelques théologiens ont dit que l'intellect humain ne peut jamais parvenir à voir Dieu par essence. Et ce qui détermine les uns et les autres à embrasser un tel sentiment, c'est la distance qui existe entre notre intellect et l'essence divine, ou bien les substances séparées. En effet, l'intellect en acte étant en quelque sorte une seule et même chose avec l'intelligible en acte, il n'est pas aisé de voir comment un intellect

tère comme de tous les autres : Nous devons nous contenter ici-bas d'en connoître l'existence, d'en avoir une certitude absolue. Et certes l'Ecriture sainte ne nous laisse rien à désirer sous ce rapport, pas plus que l'Enseignement de l'Eglise. Cette vérité repose sur des textes assez formels et sur des autorités aussi nombreuses que décisives. Ajoutons néanmoins que l'exercice auquel se livre ici le continuateur du Docteur angélique, peut n'être pas sans utilité, à n'y voir qu'une étude approfondie sur un dogme de foi, ou même, comme nous l'avons dit ailleurs à propos de discussions analogues, une sorte de gymnastique intellectuelle, capable de corroborer en même temps et de nous faire apprécier à leur juste mesure les forces réelles de notre pensée.

---

ut patet *Exod.*, XXXIII : « Ostende mihi gloriam tuam ; » et in *Psalm.* LXXIX : « Ostende faciem tuam, et salvi erimus ; » et *Joan.*, XIV : « Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis. » Ergo sancti Deum per essentiam videbunt.

(Conclusio. — Cùm finis ultimus et humanæ vitæ felicitas sit Deum videre, intellectum humanum ad divinæ essentiæ visionem pertingere posse fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut secundùm fidem ponimus finem ultimum humanæ vitæ esse visionem Dei, ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse, intelligere substantias à materia separatas secundùm *esse*. Et ideo circa hanc quæstionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos. Quidam enim philosophi posuerunt quòd intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut Alpharabius in fine suæ *Ethicæ*, quamvis contrarium dixerit in libro *De intellectu*, ut Commentator refert in III. *De anima*. Et similiter quidam theologi posuerunt quòd intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire ut Deum per essentiam videat. Et utrosque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum, et essentiam divinam, aut alias substantias separatas. Cùm enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum intelligibili in actu, videtur difficile quomodo intellectus

créé peut d'une façon quelconque devenir une essence increée. C'est ce qui fait que saint Jean Chrysostôme s'écrie, *In Joan.*, homil. XIV : « Comment le créé voit-il l'increé? » Et la difficulté est bien plus grande encore pour ceux qui prétendent que l'intellect possible est sujet à la génération et à la corruption, comme étant une puissance dépendante du corps; non-seulement la difficulté est grande par rapport à la vision de l'essence divine, elle l'est même par rapport à la vision des substances séparées, quelles qu'elles soient. Mais une telle opinion ne peut en aucune façon être maintenue : 1° Elle est en opposition avec l'autorité des Livres Saints, comme le remarque saint Augustin dans le livre que nous venons de citer. 2° Comme l'acte intellectuel est celui qui caractérise éminemment l'homme, il faut nécessairement que la béatitude de l'homme repose sur l'opération de l'intellect; de telle sorte que la béatitude se réalise quand cette opération est parfaite. Or la perfection de l'être intelligent, considéré comme tel, c'est l'intelligible lui-même; et si l'homme dans l'opération la plus parfaite de son intellect ne parvient pas à voir l'essence divine, mais s'arrête à quelque chose qui n'est pas cette essence, ce sera cette chose évidemment, et non Dieu, qui fera la béatitude de l'homme. De plus, comme la dernière perfection d'un être quelconque consiste à se réunir à son principe, il s'ensuit que l'homme n'a pas Dieu pour principe effectif. Or voilà qui est absurde, non-seulement à nos yeux, mais encore aux yeux des philosophes, qui veulent que nos ames émanent des substances séparées, et dès lors que nous puissions un jour comprendre ces substances. Il faut donc admettre que l'intellect humain doit parvenir à voir, selon les théologiens, l'essence divine, et, selon les philosophes, l'essence au moins des substances séparées.

Nous avons maintenant à rechercher comment cela peut se faire. Quel-

---

creatus aliquo modo fiat essentia increata. Unde Chrysostomus dicit (Homil. XIV *in Joan.*) : « Quomodo creabile videt increabile (1)? » Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem, utpote virtutem à corpore dependentem, non solùm respectu visionis divinæ, sed etiam respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed hæc positio stare omnino non potest : primò, quia repugnat auctoritati Scripturæ canonicæ, ut Augustinus dicit in libro *De videndo Deo*; secundò, quia cùm intelligere sit maximè propria operatio hominis, oportet quòd secundùm eam assignetur sibi sua beatitudo, cùm hæc operatio in ipso perfecta fuerit. Cùm autem perfectio intelligentis, in quantum hujusmodi, sit ipsum intelligibile, si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed ad aliquid aliud, oportebit dicere quòd aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quàm Deus; et cùm ultima perfectio cujuslibet sit in conjunctione ad suum principium, sequitur quòd aliquid aliud sit principium effectivum hominis quam Deus. Quod est absurdum, secundùm nos; et similiter est absurdum apud philosophos, qui ponunt animas nostras à substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere, secundùm nos, quòd intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam, et secundùm philosophos, quòd perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum.

Quomodo autem hoc possit accidere, restat

(1) Sicut vetus Interpres reddit parum aptè, τὸ κτισθῆς φύσεως ὄντως εἰδεῖν δυνήσεται τὸ ἄκτιστον id est, *quomodo illud quod est natura creata, potest videre increatum?*

ques-uns ont prétendu avec Alpharabius et Avempace, que notre intellect pouvant saisir n'importe quel objet intelligible, doit par là même parvenir à voir l'essence même d'une substance séparée. Et pour démontrer cela ils procèdent de deux manières : de même que, disent-ils d'abord, la nature d'une espèce ne s'étend à divers individus qu'autant qu'elle entre en rapport avec des principes d'individualisation, de même une forme intellective ne se diversifie dans des sujets différents, en vous et en moi, par exemple, qu'autant qu'elle s'unit à diverses formes imaginaires ; et de la sorte, quand l'intellect sépare la forme intellective de la forme imaginaire, il ne reste que la quiddité conçue, la même dès-lors chez divers sujets intelligents. Telle est la quiddité de la substance séparée. Par conséquent, lorsque notre intellect est parvenu à la suprême abstraction d'une quiddité intelligible quelconque, il conçoit par là même la quiddité d'une substance séparée, ou quelque chose de semblable. Voici la seconde manière de procéder : notre intellect tient de sa nature même le pouvoir de dégager par abstraction la quiddité d'une chose intelligible possédant une quiddité quelconque. Si donc la quiddité qu'il abstrait de telle chose en particulier possédant une quiddité, est elle-même une quiddité sans quiddité, en la concevant, notre intellect conçoit la quiddité d'une substance séparée, disposée de telle manière ; et cela parce que les substances séparées sont des quiddités subsistantes qui n'ont pas de quiddité, et, comme le dit Avicenne, la quiddité d'un être simple, c'est l'être simple lui-même. Mais si la quiddité abstraite de telle chose sensible en particulier est une quiddité ayant une quiddité, notre intellect devra tout naturellement abstraire cette quiddité, et, comme il n'y a pas de série infinie de termes successifs, il faudra bien en venir à une quiddité sans quid-

---

investigandum. Quidam enim posuerunt, ut Alpharabius et Avempace, quòd ex hoc ipso quòd intellectus noster intelligit quæcumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiæ separatæ. Et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis : quorum primus est, quòd sicut natura speciei non diversificatur in diversis individuis, nisi secundùm quòd conjungitur principiis individuantibus, ita forma intellecta non diversificatur apud me et te, nisi secundùm quòd conjungitur diversis formis imaginabilibus ; et ideo, quando intellectus separat formam intellectam à formis imaginabilibus, remanet quidditas intellecta, quæ est una et eadem apud diversos intelligentes ; et hujusmodi est quidditas substantiæ separatæ. Et ideo, quando intellectus noster ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cujuscumque pervenit, intelligit per hoc quidditatem substantiæ separatæ, quæ est ei similis. Secundus modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas quam abstrahit ab hoc singulari habente quidditatem, sit quidditas non habens quidditatem, intelligendo eam, intelligit quidditatem substantiæ separatæ, quæ est talis dispositionis, eo quòd substantiæ separatæ sunt quidditates subsistentes quæ non habent quidditates, quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna dicit. Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem, ergo quidditatem illam intellectus natus est abstrahere ; et ita, cùm non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam (1) intelligitur quidditas

(1) Subintellige, *per quam quidditatem, non habentem quidditatem*, sive planiùs, *quidditatem quæ non habeat quidditatem sui constitutivam, sed sit quidditas ipsa sua vel essentia.*

dité; et c'est là la quiddité séparée. Mais ce mode de procéder ne paroît pas suffire : d'abord, parce que la quiddité d'une substance matérielle, obtenue par le travail de l'abstraction, n'est pas du même genre que la quiddité des substances séparées. Par conséquent, de ce que notre intellect peut abstraire la quiddité des choses matérielles, et la connoître, il ne s'ensuit pas qu'il connoisse également la quiddité d'une substance séparée, moins encore qu'il puisse voir l'essence divine, si complètement différente de toute quiddité créée. Puis, en admettant même que ces quiddités soient de même nature, de ce que l'on connoît la quiddité d'une chose composée, il ne s'ensuit pas qu'on connoisse la quiddité d'une substance séparée, autrement que par le genre le plus éloigné, qui est l'idée même de substance. Or une telle connoissance est bien foible, si elle n'en vient à ce qui est spécial à la chose. En effet, celui qui ne sauroit autre chose de l'homme, si ce n'est qu'il est un animal, ne le connoîtroit que très-imparfaitement et en puissance; moins encore le connoîtroit-il s'il n'avoit de lui que l'idée d'une substance quelconque. Connoître donc Dieu de la sorte, ou bien les substances séparées, ce n'est pas voir l'essence divine ou la quiddité de ces substances, c'est uniquement les connoître par un de leurs effets et comme à travers un miroir.

Un autre mode de concevoir les substances séparées est proposé par Avicenne dans sa *Métaphysique*. D'après lui, nous connoissons les substances séparées par une sorte de lointain rayonnement de leurs quiddités diverses; nous recevons en outre la ressemblance de ses substances, non par voie d'abstraction, puisqu'elles sont immatérielles, mais par une impression qu'elles auroient faite dans nos âmes. Ce mode ne suffit pas davantage à nous expliquer la vision divine, dont nous cherchons à nous rendre compte. En effet, il est certain, comme nous l'avons dit si souvent à la suite du Philosophe, qu'une chose est toujours reçue dans son sujet d'après le mode d'être de celui-ci. Dès-lors la ressemblance de l'essence

---

separata. Sed iste modus non videtur esse sufficiens : primò, quia quidditas substantiæ materialis, quam intellectus abstrahit, non est ejusdem rationis cum quidditatibus substantiarum separatarum; et ita, per hoc quòd intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium, et cognoscit eas, non sequitur quòd cognoscat quidditatem separatæ substantiæ, et præcipuè divinam essentiam, quæ maximè est alterius rationis ab omni quidditate creata. Secundò, quia dato quòd esset ejusdem rationis, tamen cognitâ quidditate rei compositæ, non cognosceretur quidditas substantiæ separatæ, nisi secundùm genus remotissimum, quod est substantia. Hæc autem cognitio est imperfecta, nisi deveniatur ad propria rei. Qui enim cognoscit hominem solùm in quantum est animal, non cognoscit eum nisi secundùm quid et in potentia; et multò minùs cognoscit eum, si non cognoscat nisi substantiæ naturam in ipso. Unde, sic cognoscere Deum vel alias substantias separatas, non est videre essentiam divinam, vel quidditatem substantiæ separatæ, sed est cognoscere per effectum, et quasi in speculo.

Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna in sua *Metaphys.*, scilicet quòd substantiæ separatæ intelliguntur à nobis per intentiones suarum quidditatum; quæ sunt quædam earum similitudines, non abstractæ ab eis, quia ipsæmet sunt immateriales, sed impressæ ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam quam quærimus. Constat enim quòd « omne quod recipitur in

divine imprimée dans notre intellect, existe là selon le mode d'être de l'intellect lui-même ; et notre intellect ne sauroit jamais s'élever jusqu'à recevoir pleinement la ressemblance divine. Or ce défaut de ressemblance parfaite peut avoir lieu d'autant de manières qu'il y a de dissemblances diverses. Et d'abord, il y a défaut de ressemblance quand la forme est communiquée selon la même espèce, mais non selon le même degré de perfection; ainsi une chose qui participe peu à la blancheur se trouve en défaut de ressemblance vis-à-vis d'une chose qui possède une blancheur plus grande. Un second défaut, et plus grand encore, c'est quand la forme communiquée n'est plus de la même espèce, mais seulement du même genre ; comme seroit la ressemblance entre un homme ayant une couleur de citron, c'est-à-dire une teinte jaunâtre, et celui qui seroit entièrement blanc. Un troisième défaut, et cette fois le plus grand de tous, c'est lorsqu'il n'y a pas même identité de genre, mais simplement une certaine analogie, ou bien un rapport quelconque ; tel que seroit le rapport de la blancheur avec l'homme lui-même, en tant que ce sont également là deux êtres. Et c'est là le défaut de toute ressemblance qu'une créature peut recevoir à l'égard de l'essence divine. Or, pour que la vue puisse nous transmettre l'idée de la blancheur, il faut qu'elle reçoive l'image de la blancheur selon la même espèce, bien que ce ne soit pas selon le même mode d'être ; car la forme saisie n'a pas dans nos sens le même mode d'être que dans les réalités extérieures. En effet, si la forme du citron, par exemple, étoit dans notre œil, qui pourroit dire que nous voyons la couleur blanche ? Pareillement, pour que notre intellect perçoive une certaine quiddité, il faut qu'il s'opère en lui une ressemblance qui soit de la même espèce, bien qu'elle n'ait peut-être pas le même mode d'être; car la forme qui existe dans notre intellect ou dans nos sens, n'est pas le principe de la connoissance

---

aliquo, est in eo per modum recipientis ; » et ideo similitudo divinæ essentiæ impressa in intellectu nostro, erit per modum nostri intellectûs. Modus autem intellectûs nostri deficiens est à perfecta receptione divinæ similitudinis. Defectus autem perfectæ similitudinis potest tot modis accidere, quot modis dissimilitudo invenitur. Uno enim modo est deficiens similitudo, quando participatur forma secundùm eamdem rationem speciei, sed non secundùm eumdem perfectionis modum ; sicut est similitudo deficiens ejus qui parum habet de albedine, ad illum qui multùm habet. Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eamdem rationem speciei, sed tantùm ad eamdem rationem generis ; sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum (vel subflavum) et illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc est magis deficiens, quando ad rationem eamdem generis non pertingit, sed solùm secundùm analogiam sive proportionem; sicut est similitudo albedinis ad hominem, in eo quòd utrumque est ens. Et hoc modo est deficiens omnis similitudo quæ est recepta in creatura, respectu divinæ essentiæ. Ad hoc autem quòd visus cognoscat albedinem, oportet quòd recipiatur in eo similitudo albedinis secundùm rationem suæ speciei, quamvis non secundùm eumdem modum essendi, quia habet alterius modi *esse* forma in sensu et in re extra animam. Si enim fieret in oculo forma citrini, non diceretur oculus videre albedinem. Et similiter, ad hoc quòd intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quòd fiat in eo similitudo ejusdem rationis secundùm speciem, quamvis fortè non sit idem modus essendi utrobique; non

par le mode d'être de cette forme en nous et hors de nous, mais bien par le rapport d'identité qui existe entre les deux. D'où il résulte évidemment qu'aucune ressemblance reçue dans un intellect créé ne peut nous faire connoître Dieu de telle sorte que son essence soit vue d'une manière immédiate. Aussi plusieurs docteurs, posant en principe qu'on ne pouvoit voir Dieu que de cette façon, ont-ils prétendu que ce n'est pas son essence même que nous verrons, mais simplement une splendeur et comme un rayon émanant de Dieu même. D'où nous devons conclure que ce mode ne suffit pas plus que le premier à nous donner cette vision que nous cherchons de l'essence divine.

Il faut donc avoir recours à un troisième mode, également établi par quelques philosophes, à savoir par Alexandre et Averroës, sur le livre troisième *de l'ame*. Voici comment nous l'exposons : Comme dans toute connoissance il faut nécessairement une forme qui nous fasse connoître ou voir l'objet de cette connoissance, la forme qui affecte ou perfectionne notre intellect quand il s'agit de voir les substances séparées, n'est pas la quiddité que notre intellect abstrait des choses composées, comme le prétendoit la première opinion; ni une impression laissée dans notre intellect par la substance séparée, comme on le disoit dans la seconde opinion; c'est la substance séparée elle-même qui s'unit à notre intellect et devient sa forme, de telle sorte qu'elle soit, et l'objet et le moyen de notre acte intellectuel. Du reste, quoi qu'il en soit des autres substances séparées, c'est du moins le mode que nous devons adopter quand il s'agit d'expliquer la vision de Dieu dans son essence; car nulle autre forme venant à informer notre intellect, ne pourroit nous conduire à la vision de l'essence divine. Il ne faut pas néanmoins entendre par là que l'essence divine devienne la vraie forme de notre intellect, ou bien que de cette forme et de notre intellect il résulte un seul être, de même que cela a lieu dans la

---

enim forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis, secundùm modum essendi quem habet utrobique, sed secundùm rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet quòd per nullam similitudinem receptam in intellectu creato, potest Deus intelligi, ita quòd essentia ejus videatur immediatè. Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solùm per hunc modum videri, dixerunt quòd ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec iste modus sufficit ad visionem divinam quam quærimus.

Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroës in III. *De anima*. Cùm enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma qua res cognoscatur aut videatur, forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit à rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta à substantiâ separatâ in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quæ conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur et quo intelligitur. Et, quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam; quia quâcumque aliâ formâ informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam. Quod quidem non debet intelligi, quasi divina essentia sit vera forma intellectûs nostri, vel quòd ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali; sed quia proportio essentiæ divinæ ad intel-

nature quand la forme et la matière viennent à s'unir. Cela veut dire seulement qu'il existe entre l'essence divine et notre intellect un rapport semblable à celui qui existe entre la forme et la matière. En effet, toutes les fois que deux choses dont l'une est plus parfaite que l'autre, sont reçues dans le même sujet, le rapport de l'une à l'autre, c'est-à-dire de la plus parfaite à la moins parfaite, est comme le rapport de la forme à la matière; c'est ainsi que la lumière et la couleur sont reçues dans un corps diaphane, puisque la lumière est par rapport à la couleur comme la forme par rapport à la matière. Ainsi donc, notre ame recevant, d'une part, la lumière intellective, et, de l'autre, l'essence divine elle-même qui veut résider en nous, bien que ce ne soit pas de la même manière, cette divine essence sera par rapport à notre intellect comme la forme par rapport à la matière. Et que cela suffise pour que notre intellect puisse voir immédiatement l'essence divine, voici comment on peut le montrer: de même que, dans la nature, de la forme et de la matière il résulte un seul être, absolument parlant; de même, de la forme par laquelle l'intellect entre en exercice, et de cet intellect lui-même il résulte en quelque sorte un seul être intelligent. Mais, dans la nature, une chose subsistante par elle-même et qui a déjà sa matière propre, ne sauroit devenir la forme d'une autre matière, par la raison bien simple que la matière ne peut en aucun cas devenir une forme. Toutefois, si la chose subsistante par elle-même est simplement une forme, rien n'empêche que cette forme ne s'applique à une matière, ne devienne ce par quoi est l'être composé; et cela est évident de l'ame même. Quand il s'agit de l'intellect, il faut considérer l'intellect lui-même, tandis qu'il n'est encore qu'en puissance comme une matière; l'espèce intelligible sera comme la forme; et dès-lors l'intellect en acte, ou dans l'exercice actuel de la pensée, sera comme l'être composé qui résulte de cette forme et de cette matière. S'il

---

lectum nostrum, est sicut proportio formæ ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum est altero perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius ad alterum (scilicet magis perfecti ad minùs perfectum) est sicut proportio formæ ad materiam; sicut lux et color recipiuntur in diaphano (1), quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam. Et ita, cùm in anima recipiatur lux intellectiva, et ipsa divina essentia inhabitans, licèt non per eumdem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quòd intellectus per divinam essentiam possit videre ipsam divinam essentiam, hoc modo potest ostendi: sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet *esse*, et materia efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ab ipso intellectu, fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest forma esse alicujus materiæ, si illa res habeat materiam partem sui; quia non potest esse ut materia sit forma alicujus. Sed si illa res per se subsistens sit forma tantùm, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiæ, et fieri *quo est* ipsius compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem, quasi formam; et intellectus in actu intelligens, erit quasi compositum ex utroque. Unde, si sit aliqua res per se subsistens, quæ

(1) Id est *subjecto transparenti*, ex græco διαφανής, cujus nimirum partes propter tenuitatem suam à lumine facilè penetrantur.

y a donc une chose subsistante par elle-même, mais qui n'a rien en elle que ce qui est intelligible, cette chose pourra certainement devenir la forme par laquelle un intellect entre en exercice. Or une chose quelconque est intelligible par tout ce qu'elle a en acte, et non par ce qu'elle n'a qu'en puissance, comme on le voit clairement, *Metaph.*, XI, 20. Et la preuve de cela, c'est qu'il faut abstraire la forme intelligible de la matière et de toutes les propriétés de la matière. Donc, comme l'essence divine est un acte pur, elle peut sans difficulté devenir la forme en vertu de laquelle un intellect voit et pense. Voilà ce qui fait dire au Maître des Sentences, II, 1 : « L'union de l'ame avec le corps est comme un exemple de la bienheureuse union qui rattachera notre esprit à Dieu (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Ce texte peut être exposé de trois manières, comme on peut le voir dans saint Augustin, *De vivendo Deo*, déjà cité : D'abord, par là se trouve exclue la vision corporelle, vision qui n'a jamais atteint et n'atteindra jamais à l'essence divine ; en second lieu, ce texte exclut la vision intellectuelle elle-même, par rapport à l'essence divine, tant que notre ame est renfermée dans cette chair mortelle; enfin, il exclut une vision qui comprendroit Dieu, chose réellement impossible dans un intellect créé. Et c'est ainsi que l'entend saint Jean Chrysostôme; car il ajoute : « L'Evangéliste parle en cet endroit d'une contemplation parfaitement sûre, d'une vue totale, et telle que le Père l'a du Fils. » Et tel est aussi le sens de l'Evangéliste, comme on en peut juger par ce qui

(1) Un mot sur quelques philosophes nommés dans cette longue thèse. Nous n'avons pas besoin de revenir sur Avicenne et Averroës, dont il a été plus d'une fois question dans les notes, et que nous supposons être assez connus du lecteur. Mais il n'en est peut-être pas tout-à-fait ainsi d'Alpharabius et d'Avempace. Ce sont également là deux philosophes arabes, dont le nom a été singulièrement défiguré en passant à nos langues occidentales. L'un et l'autre se sont rendus célèbres par leurs commentaires sur Aristote et la manière dont ils ont interprété le péripatétisme. Le premier, Alpharabius, en arabe Al-Farabi, vivoit à la cour des Abassides, un siècle environ après Alkendi, le plus ancien des philosophes arabes qui ait laissé un nom historique, et qui brilloit lui-même sous les califes Almanoun et Motassem. Il

---

non habeat aliquid in se præter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma qua intelligitur. Res autem qualibet est intelligibilis secundùm id quod habet de actu, non secundùm id quod habet de potentia, ut patet in IX. *Metaph.* Et hujus signum est, quòd oportet formam intelligibilem abstrahere à materia, et ab omnibus proprietatibus materiæ. Et ideo, cùm divina essentia sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit; et hæc erit unio beatificans. Et ideo dicit Magister in I, dist. 2, II. *Sent.*, quòd « unio animæ ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ unionis qua spiritus unitur Deo (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa potest tripliciter exponi, ut patet per Augustinum in libro *De videndo Deum* (seu Epist. CXII, ut jam suprà) : Uno modo, ut excludatur corporalis visio, qua nemo vidit vel visurus est Deum in essentia sua; alio modo, ut excludatur intellectualis visio Dei per essentiam, ab eis qui in ista mortali carne vivunt; alio modo, ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato. Et sic intelligit Chrysostomus, unde subdit : « Notitiam hic dicit Evangelista certissimam considerationem et comprehensionem tantam quantam habet Pater de Filio. » Et hic est intellectus Evan-

(1) Est secunda ratio quam inducit cur Deus voluerit animam sic uniri corpori, ut lit. K seu § 10 videlicet, *quatenus in humana conditione beatæ unionis exemplum ostenderet.*

suit dans le texte : « Le Fils unique qui est dans le sein du Père, nous l'a lui-même raconté. » En nous montrant ainsi dans le Fils une vue de compréhension, l'auteur sacré veut mettre en évidence la divinité du Christ.

2° Comme Dieu surpasse par son essence infinie toutes les choses existantes, qui n'ont qu'un être délimité, ainsi la connoissance qu'il a de lui-même s'élève au-dessus de la connoissance de tous les autres êtres. Le rapport donc qui existe entre notre essence créée et la connoissance que nous en avons, existe aussi entre l'essence infinie de Dieu et la connoissance qu'il a de lui-même. Or deux choses concourent à former la connoissance ; l'être capable de connoître, et le moyen par lequel il connoît. D'autre part, la vision par laquelle nous verrons Dieu dans son essence, est la même que celle par laquelle Dieu se voit, en ce qui concerne du moins le principe de cette vision; car Dieu se voit par son essence, et c'est ainsi que nous le verrons nous-mêmes. Sous le rapport du sujet même de cette vision, il est évident qu'il faut admettre une différence, celle qui existe entre l'intellect divin et un intellect créé. Dans toute connoissance, ce qui en est l'objet est subordonné à la forme par laquelle nous connoissons, puisque nous ne voyons une pierre que par la forme même de cette pierre; mais l'efficacité d'une connoissance, sa grandeur, sa portée, dépend de la vertu propre de l'être intelligent; celui qui a la vue la plus pénétrante, voit mieux et de plus loin. Dans la vision béatifique, par conséquent, nous verrons la même chose que Dieu voit, c'est-à-dire son essence ; mais nous ne la verrons pas avec la même efficacité.

3° Saint Denis parle en cet endroit de la connoissance que nous avons de Dieu dans le cours de notre pèlerinage, de cette connoissance qui, par la vertu d'une forme créée, élève notre intellect à la pensée de Dieu;

a surtout travaillé sur la logique du Stagyrite, et son système d'interprétation a une tendance marquée vers le matérialisme. Avempace, *Ibn-Badja*, naquit à Saragosse vers la fin du onzième siècle et mourut à Fez en 1138. Avec la philosophie, il cultiva la médecine et les mathématiques. Tous ses écrits ont péri, à l'exception de sa *lettre d'adieux*, où il cherche à déterminer le but de la science et de la vie humaines.

---

gelistæ; unde subdit : « Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit, etc., » per comprehensionem volens probare Filium esse Deum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus excedit omnia existentia, quæ habent *esse* determinatum, per essentiam suam infinitam, ita cognitio sua qua cognoscit, est super omnem cognitionem. Unde, quæ est proportio cognitionis nostræ ad essentiam nostram creatam, ea est proportio cognitionis divinæ ad essentiam suam infinitam. Ad cognitionem autem duo concurrunt, scilicet cognoscens, et quo cognoscitur. Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur; quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus eum. Sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas, quæ est inter intellectum divinum et nostrum. In cognoscendo autem, id quod cognoscitur, sequitur formam qua cognoscimus, quia per formam lapidis videmus lapidem; sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis; sicut qui habet visum fortiorem, acutiùs videt. Et ideo, in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt (scilicet essentiam suam), sed non ita efficaciter.

Ad tertium dicendum, quòd Dionysius ibi loquitur de cognitione qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad Deum videndum; sed, sicut dicit Augustinus (loco jam indicato,

mais, comme le dit saint Augustin, dans le traité déjà tant de fois cité, Dieu échappe à toute forme existant dans notre intellect; car quelle que soit la forme que notre intellect puisse concevoir, elle n'atteindra jamais à la grandeur de l'essence divine. Dieu ne sauroit donc ici-bas être accessible à notre intellect. La plus haute, la plus parfaite connoissance que nous puissions en avoir dans les conditions de la vie présente, c'est de savoir qu'il est infiniment supérieur à toutes les conceptions de notre intellect; et de la sorte nous nous unissons à lui comme à l'inconnu. Mais dans la patrie nous le verrons lui-même, la forme de cette vision étant sa propre essence; là nous nous unirons à lui comme à une connoissance immuable et parfaite.

4° « Dieu est lumière, » comme il est dit, *Joan.*, I. Or il y a une lumière communiquée comme il y a une lumière primordiale; l'une est l'impression de l'autre sur l'objet illuminé. L'essence divine ayant un tout autre mode d'être que la simple empreinte laissée par elle dans notre intellect, saint Denis a pu dire que les ténèbres divines sont inaccessibles à toute lumière; car l'essence divine, qu'il désigne sous le nom de ténèbres à raison de la surabondance même de sa clarté, demeure indémontrable par la seule impression reçue dans notre intellect, d'où il suit qu'elle se dérobe à toute connoissance. Si donc celui qui voit Dieu conçoit de lui quelque chose dans sa pensée, cela n'est pas Dieu même, mais simplement un effet divin.

5° Sans doute, la divine clarté dépasse notre intellect; mais elle ne dépasse pas apparemment la divine essence, laquelle sera comme la forme de notre intellect, dans la céleste patrie. Maintenant invisible, Dieu sera alors parfaitement visible.

6° Bien qu'il n'y ait ni ne puisse y avoir de véritable rapport du fini à l'infini, par la raison que la quantité dont l'infini surpasse le fini, est elle-même illimitée ou indéterminée, on peut néanmoins établir entre

---

cap. 6, ac deinceps), Deus omnem formam intellectûs nostri subterfugit, quia quamcumque formam intellectûs noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinæ essentiæ; et ideo ipse non potest esse pervius intellectui nostro. Sed in hoc eum perfectissimè cognoscimus in statu viæ, quòd scimus eum esse super omne id quod intellectûs noster concipere potest; et sic ei conjungimur quasi ignoto. Sed in patria idipsum per formam quæ est essentia sua, videbimus, et conjungemur ei quasi noto.

Ad quartum dicendum, quòd « lux est Deus, » ut dicitur *Joan.*, I. Lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato. Et quia essentia divina est alterius modi quàm omnis similitudo ipsius impressa intellectui, ideo dicit quòd divinæ tenebræ operiuntur omni lumini, quia scilicet essentia divina, quam *tenebras* vocat propter claritatis excessum, manet indemonstrata per impressionem intellectûs nostri; et per hoc sequitur quòd abscondatur omni cognitioni. Et ideo quicumque videntium Deum aliquid mente concipit, hoc non est Deus, sed aliquid divinorum effectuum.

Ad quintum dicendum, quòd claritas Dei quamvis excedat omnem formam qua nunc intellectus noster informatur, non tamen excedit ipsam essentiam divinam, quæ erit quasi forma intellectûs nostri in patria. Et ideo licèt nunc sit invisibilis, tamen tunc erit visibilis.

Ad sextum dicendum, quòd quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est deter-

eux une proportion, une proportion improprement dite. En effet, d'un infini à un infini, on peut établir une égalité comme il en existe d'un fini à un autre. Pour qu'une chose soit entièrement connue par une autre, parfois il est nécessaire, à la vérité, qu'il y ait une exacte proportion entre le sujet et l'objet de cette connoissance. La puissance intellective de l'un doit égaler la grandeur intelligible de l'autre; et l'égalité constitue une véritable proportion. Mais parfois la grandeur intelligible dépasse la puissance intellective, quand notre intellect s'applique à Dieu; ou bien c'est le contraire, quand l'intellect divin s'applique aux créatures. Dans ce cas il ne faut plus qu'il y ait une proportion égale entre le sujet et l'objet de la connoissance, il suffit qu'il y ait proportionnalité ou proportion improprement dite. Il faut alors que l'objet intelligible soit par rapport au sujet intelligent comme celui-ci est par rapport à celui-là Une telle proportionnalité suffit pour que le fini connoisse l'infini, et réciproquement (1). On peut répondre encore que le mot proportion, dans son acception première, exprime le résultat de la comparaison entre deux quantités, pour en déterminer la différence ou l'égalité; mais ultérieurement on s'en est servi pour exprimer un rapport quelconque entre deux choses. Voilà comment nous disons que la matière doit être proportionnée à la forme. De cette façon rien ne nous empêche de dire non plus que notre intellect, bien qu'étant une chose finie, se trouve dans un certain rapport ou dans une sorte de proportion avec l'essence divine, si bien qu'il puisse la voir, sans néanmoins pouvoir l'embrasser, à raison de la grandeur infinie de cette essence.

7° Il y a deux sortes de ressemblance ou de dissemblance : l'une repose

(1) C'est toujours là, comme on le voit, le grand problème que toutes les philosophies ont prétendu résoudre, et qu'aucune en réalité n'a résolu, pour la raison bien simple, qu'il est

---

minatus, potest tamen esse inter ea proportionalitas, quæ est similitudo proportionum. Sicut enim finitum æquatur alicui finito, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quòd aliquid totaliter cognoscatur (1), quandoque oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum, quia oportet virtutem cognoscentis coæquari cognoscibilitati rei cognitæ; æqualitas autem proportio quædam est. Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis, sicut cùm nos cognoscimus Deum; aut è converso, sicut cùm ipse cognoscit creaturas. Et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum, sed proportionalitatem tantùm; scilicet, ut sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur. Et talis proportionalitas sufficit ad hoc quòd infinitum cognoscatur à finito, vel è converso. Vel dicendum quòd proportio, secundùm propriam nominis institutionem, significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundùm aliquem determinatum excessum vel adæquationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cujuscumque ad aliud. Et per hunc modum dicimus quòd materia debet esse proportionata ad formam. Et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videndum essentiam divinam infinitam, non tamen ad comprehendendum eam, et hoc propter suam immensitatem.

Ad septimum dicendum, quòd duplex est si-

(1) Sive quantum ad omnes modos, habitudines ac respectus quibus cognoscibilis dici potest. Quo sensu Deum nullus creatus intellectus potest omnino cognoscere, quia tametsi totam ejus videat essentiam, quisquis beatificè videt, non omnes tamen ejus habitudines ac respectus cognosit, quia nec ejus infinitati adæquatur, aut adæquari potest.

sur la nature même, et sous ce rapport il est vrai de dire que Dieu s'éloigne plus d'un intellect créé qu'un objet intelligible créé ne s'éloigne de nos sens. La seconde porte sur la simple proportionnalité ou analogie; et ici c'est le contraire qui a lieu, puisqu'il n'y a aucun rapport possible entre nos sens et un objet immatériel, tandis qu'il en existe réellement entre notre intellect et un objet immatériel quelconque. Or c'est cette ressemblance de proportion, et non celle de nature qui est nécessaire pour la connoissance. Il est évident, en effet, que notre intellect conçoit très-bien la pierre, par exemple, sans lui ressembler par la nature; ainsi la vue perçoit la couleur rousse du miel et du fiel, bien qu'elle ne puisse distinguer la douceur de l'un, de l'amertume de l'autre; car à ne les juger que par la vue, le fauve reflet de l'un pourroit se confondre avec l'autre.

8° Quand nous verrons Dieu par essence, l'essence divine sera elle-même comme la forme en vertu de laquelle nous verrons Dieu; et il n'est pas nécessaire pour cela que l'essence divine et notre intellect deviennent un seul et même être absolument, il suffit qu'ils soient un en ce qui regarde seulement l'acte intellectuel, comme nous venons de le dire.

9° Nous n'adoptons pas dans ce sens la parole d'Avicenne; elle est même ainsi repoussée par les autres philosophes. On ne pourroit l'admettre qu'autant qu'Avicenne voudroit parler en cet endroit de la connoissance que nous avons des substances séparées, et d'une connoissance obtenue en vertu des sciences spéculatives, et fondée sur une certaine

réellement insoluble. Je veux parler de la communication du fini avec l'infini, d'une intelligence nécessairement bornée avec la souveraine intelligence. La même difficulté s'est présentée, dans le traité de l'homme, quand il s'est agi d'expliquer l'union de l'ame et du corps, et leur action réciproque. Il y a dans les deux cas un abîme à franchir, un abîme insondable à la pensée humaine, tant qu'elle sera du moins soumise aux tristes conditions de la vie présente. La réflexion que nous avons faite alors, nous pouvons, avec plus de raison encore, l'appliquer à la vérité maintenant étudiée par notre auteur. Ce sont là deux faits également incontestables, mais qu'il faut également accepter sans les comprendre, sous peine de tomber dans une interminable série d'absurdités, et par suite dans un scepticisme universel.

---

militudo et distantia : Una secundùm convenientiam in natura; et sic magis distat Deus ab intellectu creato, quàm intelligibile creatum à sensu. Alia secundùm proportionalitatem; et fit è converso, quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale, sicut intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale. Et hæc similitudo requiritur ad cognoscendum, non autem prima, quia constat quòd intellectus intelligens lapidem non est similis ei in naturali *esse;* sicut etiam visus apprehendit mel rubeum et fel rubeum, quamvis non apprehendat mel dulce (1); fellis enim rubedo magis convenit cum melle, in quantum est visibile, quàm dulcedo mellis cum melle.

Ad octavum dicendum, quòd in visione qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectûs qua intelliget; nec oportet quòd efficiantur unum secundùm *esse* simpliciter, sed solùm quòd fiant unum quantum pertinet ad actum intelligendi, ut suprà dictum est.

Ad nonum dicendum, quòd dictum Avicennæ quantum ad hoc non sustinemus, quia ei etiam ab aliis philosophis in hoc contradicitur; nisi fortè velimus dicere quòd Avicenna intelligit de cognitione substantiarum separatarum, se-

(1) Hoc est, sub ratione dulcis non apprehendit, quia dulcedo non pertinet nisi ad gustum; sicut sub ratione flavi sive rubei apprehendit, quia propriè hoc pertinet ad visum.

analogie avec les autres choses. Dans le fait, il parle de cela pour montrer que la science n'est pas en nous une substance, mais bien un accident. Quant à l'essence divine, quoique par les propriétés de sa nature elle soit plus éloignée de notre intellect que la substance angélique, elle est néanmoins plus essentiellement intelligible, par la raison qu'elle est un acte pur, auquel ne se mêle rien de potentiel; ce qui n'a pas lieu dans les autres substances séparées. D'ailleurs la connoissance que nous aurons de Dieu quand nous le verrons par essence, ne rentrera pas dans le genre des accidents, en ce qui concerne du moins le principe même de cette vision; elle n'y rentrera que par rapport à l'acte même de l'intellect, puisque cet acte ne sera ni la substance du sujet, ni celle de l'objet.

10° Une substance séparée de la matière se connoît elle-même, et connoît les autres êtres. Sous l'un et l'autre rapport peut se vérifier le texte indiqué. En effet, comme l'essence même de la substance séparée est de soi intelligible et en acte, puisqu'elle est séparée de la matière, il est évident que lorsque cette substance séparée se perçoit elle-même, l'objet et le sujet de cette perception ne forment qu'un seul être; car elle ne se connoît pas elle-même par une opération abstractive, comme nous connoissons les choses matérielles. Et telle paroît être la pensée du Philosophe dans ce passage, comme on le voit du reste par le Commentateur. Quand la substance séparée perçoit les autres choses, l'objet connu en acte ne fait qu'un avec l'intellect également en acte, en ce que la forme de cet objet devient actuellement celle de l'intellect lui-même; mais il ne faudroit pas entendre par là qu'elle soit l'essence même de l'intellect, ainsi que le démontre Avicenne, *De natural.*, VI, parce que l'essence de l'intellect demeure toujours la même, bien qu'elle soit affectée par deux formes, puisqu'elle perçoit successivement deux choses différentes, de la

---

cundùm quod cognoscuntur per habitus scientiarum speculativarum, et similitudinibus aliarum rerum. Unde hoc introducit ad ostendendum quòd scientia non est in nobis substantia, sed accidens. Et tamen divina essentia, quamvis plus distet secundùm proprietatem naturæ suæ ab intellectu nostro quàm substantia angeli, tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia est actus purus, cui non admiscetur aliquid de potentia; quod non contingit in aliis substantiis separatis. Nec illa cognitio qua Deum per essentiam videbimus, ex parte ejus quo videbitur, erit in genere accidentis, sed solùm quantum ad actum ipsius intelligentis, qui non erit ipsa substantia intelligentis vel intellecti.

Ad decimum dicendum, quòd substantia separata à materia se intelligit et intelligit alia. Et utroque modo potest verificari auctoritas inducta (1). Cùm enim ipsa essentia substantiæ separatæ sit per seipsam intelligibilis et in actu, eo quod est à materia separata, constat quòd quando substantia separata intelligit se, omnino idem est intelligens et intellectum; non enim intelligit se per aliquam intentionem abstractam à se, sicut nos intelligimus res materiales. Et hîc videtur esse intellectus Philosophi in III. *De anima*, ut per Commentatorem ibidem patet. Secundùm autem quod intelligit res alias, intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, in quantum forma intellecti fit forma intellectûs in quantum est intellectus in actu, non quòd sit ipsamet essentia intellectûs, ut Avicenna probat in VI. *De naturalibus*, quia essentia intellectûs manet una sub duabus formis, secundùm quod intelligit res duas successivè, ad modum quo materia prima manet

(1) Nimirum Philosophi, III. *De anima*, text. 15, ut præsupponi ex argumento debet.

même manière que la matière première demeure constamment la même sous des formes diverses. Et sous ce rapport, le Commentateur lui-même, *De anima.*, III, compare l'intellect possible à la matière première. Il ne s'ensuit donc nullement qu'en voyant Dieu notre intellect devienne l'essence divine elle-même; cette essence devient seulement comme la perfection et la forme de notre intellect.

11° Ces textes et tous les autres semblables doivent s'entendre, pour la raison déjà donnée, de la connoissance que nous avons de Dieu durant le cours de notre pèlerinage.

12° L'infini pris dans un sens privatif nous est inconnu comme tel; car il n'exprime alors que l'absence de tout complément, èt c'est par le complément que s'obtient la connoissance d'une chose. L'infini se résoud dans la matière purement privative, comme on le voit clairement, *Phys.*, III, 72. Mais l'infini pris dans un sens négatif exprime l'absence d'une matière qui le détermine; car la forme elle-même est en quelque sorte délimitée par la matière. Aussi l'infini pris dans ce dernier sens est-il de soi éminemment intelligible; et c'est de cette manière que Dieu est infini.

13° Saint Augustin parle en cet endroit de la vision corporelle, vision dont Dieu ne pourra jamais être l'objet. Cela résulte évidemment du contexte : « De la manière que nous voyons les choses appelées choses visibles, personne n'a jamais vu ni ne peut voir Dieu; il est invisible de sa nature, aussi bien qu'incorruptible. » Or, de même que Dieu est, également de sa nature, éminemment être, il est de soi éminemment intelligible. S'il n'est pas connu de nous, cela tient à notre défaut d'intelligence. Ainsi donc, que nous soyons appelés à le voir, quand nous ne le pouvions pas auparavant, cela accuse un changement qui s'est opéré en nous, et non en lui.

---

una sub diversis formis. Unde etiam Commentator in III. *De anima*, comparat intellectum possibilem, quantum ad hoc, materiæ primæ. Et sic nullo modo sequitur quòd intellectus noster videns Deum fiat ipsa essentia divina, sed quòd ipsa comparetur ad illum quasi perfectio et forma.

Ad undecimum dicendum, quòd auctoritates illæ et omnes similes sunt intelligendæ de cognitione qua cognoscimus Deum in via, ratione priùs positâ.

Ad duodecimum dicendum, quòd « infinitum privativè dictum » est ignotum, in quantum hujusmodi; quia dicitur per remotionem complementi, à quo est cognitio rei. Unde *infinitum* reducitur ad materiam subjectam privationi, ut patet in III. *Phys.* (1). Sed « infinitum negativè acceptum » dicitur per remotionem materiæ terminantis; quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam. Unde infinitum hoc modo est maximè de se cognoscibile. Et hoc modo infinitus est Deus.

Ad decimum tertium dicendum, quòd Augustinus loquitur de visione corporali, qua Deus nunquam videbitur. Quod patet ex hoc quod præmittitur : « Sicut enim videntur ista quæ visibilia nominantur, Deum nemo vidit unquam, nec videre potest, et est naturâ invisibilis, sicut et incorruptibilis. » Sicut autem secundum naturam suam est maximè ens, ita et secundùm se est maximè intelligibilis. Sed quòd à nobis quandoque non intelligatur, est ex defectu nostro. Unde quòd videatur postquam visus non fuit à nobis, non est ex mutatione sua, sed nostra.

(1) Sic enim ibi, text. 72 : *Quoniam causæ quadrifariam divisæ sunt, manifestum est quòd infinitum sicut materiæ causa sit, et quòd ipsius esse sit privatio.*

14° Dans la patrie céleste Dieu sera vu par les saints tel qu'il est, expression qui se rapporte évidemment au mode d'être de l'objet vu; les saints le verront, en effet, dans l'existence qu'il possède réellement. Mais si ce mode est entendu du sujet lui-même qui connoît Dieu, on ne peut pas dire qu'il soit vu tel qu'il est; car la puissance de vision, ou la puissance intellective d'un intellect créé ne sauroit jamais égaler la puissance intelligible de l'essence divine.

15° Dans la vision, soit corporelle soit intellectuelle, on distingue trois sortes de moyens : le premier est le moyen sous lequel on voit; et c'est là ce qui perfectionne la vue, mais d'une manière générale seulement, sans la déterminer à tel ou tel objet en particulier; c'est la lumière corporelle par rapport à la vue du corps, c'est la lumière de l'intellect agent, considéré comme moyens par rapport à l'intellect possible. Le second est le moyen par lequel on voit; et c'est ici la forme visible qui détermine l'une ou l'autre vue, comme la forme par laquelle on voit la pierre. Le troisième est le moyen dans lequel on voit, c'est-à-dire la chose dont la vue nous amène à en voir une autre. Ainsi, en voyant un miroir, la vue se porte vers les objets qu'il représente, et de même en voyant une image; pareillement, par la vue de l'effet notre intellect remonte à la cause, ou de la cause descend à l'effet. Or, dans la vision de la patrie, Dieu ne sera plus connu, comme il l'est maintenant, au moyen d'espèces ou de formes étrangères; nous ne le verrons plus alors comme à travers un miroir. Le second moyen n'existera pas davantage; car c'est dans l'essence divine elle-même que notre intellect verra Dieu, comme cela résulte clairement de ce qui précède. Il ne restera donc plus là que le premier moyen, lequel élèvera notre intellect au point de l'unir à la substance incréée de la manière que nous l'avons expliqué plus haut. Mais

---

Ad decimum quartum dicendum, quòd Deus in patria videbitur à sanctis sicuti est, si hoc referatur ad modum ipsius visi; videtur enim à sanctis Deus habere illum modum quem habet. Sed si referatur modus ad ipsum cognoscentem, non videbitur sicuti est; quia non erit tanta efficia intellectûs creati ad videndum, quanta est efficacia essentiæ divinæ ad hoc quod intelligatur.

Ad decimum quintum dicendum, quòd *medium* in corporali visione et intellectuali invenitur triplex : primum est *medium sub quo videtur;* et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum; sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectûs agentis ad intellectum possibilem secundùm quod est medium. Secundum est *medium quo videtur;* et hæc est forma visibilis qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est *medium in quo videtur;* et hoc est id per cujus inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quæ in speculo repræsentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; sic etiam intellectus per cognitionem effectûs ducitur in causam, vel è converso. In visione igitur patriæ non erit tertium *medium* ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur; ratione cujus dicimur nunc videre in speculo. Nec erit ibi secundum *medium,* quia ipsa essentia divina erit id quo intellectus noster videbit Deum, ut ex dictis patet. Sed erit ibi tantùm primum *medium ;* quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit conjungi substantiæ increatæ modo prædicto. Sed ab hoc

il est à remarquer que l'existence d'un tel moyen n'empêche pas une connoissance d'être immédiate; il ne se place pas entre le sujet et l'objet, il donne simplement à celui-là le pouvoir d'exercer sa puissance intellective.

16° On ne peut pas dire des créatures corporelles qu'elles sont vues d'une manière immédiate, si ce n'est dans le cas où ce qui en elle peut s'unir à la vue, lui est uni en réalité; mais ce n'est pas dans leur essence même qu'elles sont susceptibles de cette union, puisqu'elles sont matérielles. C'est donc seulement quand leur image s'unit à notre vue, que nous sommes censé les voir d'une manière immédiate. Mais Dieu peut s'unir à notre intellect, par son essence même. Il ne seroit donc pas vu d'une manière immédiate, si cette union n'avoit pas lieu. Or le voir ainsi, c'est voir sa face, selon l'expression de l'Ecriture. De plus, l'image d'une chose corporelle est reçue dans notre vue selon l'espèce qu'elle a dans la chose elle-même, bien que ce ne soit pas avec le même mode d'être. C'est pour cela que cette image nous mène directement à l'objet qu'elle représente. Mais nulle image ne peut ainsi conduire notre intellect à Dieu. Il n'y a donc pas de parité possible.

ARTICLE II.

Les saints après la résurrection verront-ils Dieu des yeux du corps?

Il paroît que les saints après la résurrection verront Dieu des yeux du corps. 1° Un œil glorifié possède évidemment une plus grande puissance qu'un œil quelconque non glorifié. Or le saint homme Job vit Dieu des yeux de son corps, comme il le dit lui-même, *Job*, XLII, 5 : « Mon oreille vous a entendu, et maintenant mon œil vous voit. » Donc, à bien plus forte raison, un œil glorifié pourra-t-il voir Dieu par essence.

2° Job dit encore, XIX, 26 : « Dans ma propre chair je verrai Dieu mon Sauveur. » Donc au ciel Dieu sera vu des yeux du corps.

---

medio non dicitur cognitio *mediata;* quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.

Ad decimum sextum dicendum, quòd creaturæ corporales non dicuntur immediatè videri, nisi quando id quod est in eis conjungibile visui, ei conjungitur. Non sunt autem conjungibiles visui per essentiam suam, ratione materialitatis. Et ideo tunc immediatè videntur, quando earum similitudo visui conjungitur. Sed Deus per essentiam suam conjungibilis est intellectui. Unde non immediatè videretur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui. Et hæc visio quæ fit immediatè, dicitur *visio faciei*. Et præterea, similitudo rei corporalis recipitur in visu secundùm eamdem rationem qua est in re, licèt non secundùm eumdem modum essendi. Et ideo similitudo illa ducit in illam rem directè. Non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectum nostrum in Deum, ut ex dictis patet. Et propter hoc non est simile.

ARTICULUS II.

Utrùm sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. Oculus enim glorificatus majoris est virtutis quàm aliquis oculus non glorificatus. Sed beatus Job oculo suo Deum vidit, *Job*, XLII : « Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te. » Ergo multò fortiùs oculus glorificatus per essentiam Deum videre poterit.

2. Præterea, *Job*, XIX : « In carne mea videbo Deum salvatorem meum. » Ergo in patria Deus corporalibus oculis videbitur.

3° Saint Augustin parlant de ceux qui possèderont la vue glorifiée, *De Civit. Dei*, XX, 29, s'exprime ainsi : « La puissance supérieure dont ces yeux seront doués, ne consiste pas précisément dans une vue plus pénétrante que celle qu'on accorde à certains serpents et à l'aigle; car tout pénétrants que puissent être les yeux de ces animaux, ils ne peuvent en définitive voir autre chose que les corps; tandis que nous verrons alors les choses mêmes incorporelles. » Or toute puissance capable de connoître ou de voir les choses incorporelles, peut s'élever jusqu'à voir Dieu. Donc Dieu sera réellement vu des yeux du corps dans la gloire céleste.

4° Aller des choses corporelles aux choses incorporelles n'est pas plus long que de passer de celles-ci à celles-là. Or un œil incorporel, ou l'œil de l'intelligence, peut voir les choses corporelles. Donc un œil corporel à son tour pourra voir les choses incorporelles, et dès-lors Dieu même, comme on l'a déjà dit.

5° Sur cette parole de Job, cap. IV : « Devant moi s'arrêta quelqu'un dont je ne connoissois pas le visage, » saint Grégoire dit, *Moral.*, V, 25 : « L'homme, qui, s'il eût voulu garder les préceptes, fût devenu spirituel même dans sa chair, en péchant est devenu charnel, même dans son esprit. » Or, de cet état charnel où son ame est tombée, il résulte, comme le dit le même Docteur, que, « l'homme n'a pas d'autres pensées que celles qu'il puise dans les images des corps. » Donc également, quand il sera devenu spirituel dans sa chair, comme il a été promis aux Saints qu'ils le seront après la résurrection, il pourra même par les yeux du corps voir les choses spirituelles, et Dieu même, par conséquent.

6° C'est de Dieu seul que l'homme peut recevoir la béatitude. Or la béatitude ne s'arrête pas à l'ame, mais doit aussi s'étendre au corps. Donc ce n'est pas seulement par les yeux de l'ame, c'est aussi par les yeux du corps, que l'homme pourra voir Dieu.

7° De même que Dieu sera présent par son essence dans notre intellect,

---

3. Præterea, Augustinus, XXII. *De Civitate Dei*, cap. 29, loquens de visu oculorum glorificatorum, sic dicit : « Vis præpollentior oculorum erit illorum, non ut acriùs videant quàm quidam perhibentur videre serpentes, vel aquilæ ; quantàlibet enim acrimoniâ cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quàm corpora, sed ut videant et incorporalia. » Quæcumque autem potentia cognoscitiva est incorporalium, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculi gloriosi Deum videre poterunt.

4. Præterea, quæ est differentia corporalium ad incorporalia, eadem est è converso. Sed oculus incorporeus potest corporalia videre. Ergo oculus corporeus potest videre incorporalia. Et sic idem quod priùs.

5. Præterea, Gregorius in V. *Moralium*, super illud *Job*, IV : « Stetit quidam, cujus non agnoscebam vultum, etc., » sic dicit : « Homo, qui si præceptum servare voluisset carne spiritualis futurus fuerat, factus est peccando etiam mente carnalis. » Sed ex hoc quod est mente factus carnalis, ut ibidem dicitur, « solum ea cogitar, quæ ad animum per corporum imagines trahit. » Ergo etiam, quando carne spiritualis erit (quod post resurrectionem sanctis promittitur), etiam carne spiritualia videre poterit. Et sic, ut priùs.

6. Præterea, homo à solo Deo potest beatificari. Beatificabitur autem non solùm quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus. Ergo non solùm intellectu, sed etiam carne Deum videre poterit.

7. Præterea, sicut Deus est præsens per

il le sera aussi dans notre sens, puisqu'il doit être alors, selon l'expression de l'Apôtre, I. *Corinth.*, XV, « tout en tous. » Or notre intellect le verra par la raison qu'il lui sera uni. Donc pour la même raison notre sens doit également le percevoir.

Mais voici comment saint Ambroise exprime le contraire, *Super Luc.*, cap. I : « Il ne faut pas chercher Dieu des yeux du corps; ni la vue ne peut l'envelopper, ni la main le saisir. » Donc Dieu ne peut en aucune façon être perçu par nos sens corporels.

Saint Jérôme dit, *Super Isa.*, cap. VI : « Ni la divinité du Père, ni celle du Fils, ni celle du Saint-Esprit n'est accessible aux yeux de notre corps; nous ne pouvons la voir que des yeux de l'ame, d'où vient qu'il est dit : Heureux ceux qui ont le cœur pur. »

Le même saint Jérôme dit ailleurs : « Une chose incorporelle ne sauroit être vue des yeux du corps. » Mais Dieu est éminemment incorporel. Donc il ne sauroit être perçu par les sens.

Saint Augustin dit, dans son livre *de la vision de Dieu*, *Epist.*, CXII, 11 : « Personne n'a jamais vu Dieu, jamais dans cette vie, tel qu'il est, jamais dans la vie angélique, de la manière au moins que nous voyons par les yeux du corps les créatures visibles. » Or la vie angélique n'est autre que la vie bienheureuse, celle dont les élus vivront après la résurrection. Donc on ne verra pas Dieu des yeux du corps dans le séjour de la vie éternelle (1).

(1) Il n'est pas un aspect, nous osons le dire, sous lequel puisse être présentée cette importante et difficile question *de la vision de Dieu*, que le docteur angélique n'ait signalé et discuté dans la première partie de la *Somme*. En revenant donc sur ce sujet, à l'aide des documents puisés dans les autres ouvrages de saint Thomas, de son commentaire en particulier sur le livre des Sentences, son continuateur ne pouvoit que s'exposer à reproduire les considérations et les raisonnements déjà émis, les arguments et jusqu'aux citations elles-mêmes. C'est ce qui a lieu pour ce texte de saint Augustin, comme on peut le voir, I part. quest. XII, art. 3. Il sert là de fondement à la même thèse. La preuve qui forme le corps de l'article, est également la même quant au fond. Seulement elle est ici plus développée, mais non peut-

---

suam essentiam in intellectu, ita etiam erit præsens in sensu; quia erit « omnia in omnibus, » ut dicitur I. *Cor.*, XV. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quod sua essentia ei conjungetur. Ergo poterit videri etiam à sensu.

Sed contra, Ambrosius dicit super *Luc.*, cap. I : « Nec corporalibus oculis Deus quæritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur. » Ergo nullo modo corporali sensu Deus videbitur.

Præterea, Hieronymus dicit in *Isai.*, cap. VI: « Non solùm divinitatem Patris, sed nec Filii, nec Spiritûs sancti (1) oculi carnis possunt aspicere, sed oculi mentis, de quibus dicitur : « Beati mundo corde » (*Matth.*, V.)

Præterea, idem Hieronymus alibi dicit : « Res incorporalis corporalibus oculis non videtur. » Sed Deus est maximè incorporeus. Ergo, etc.

Præterea, Augustinus, libro *De videndo Deum*, seu Epist. CXII, cap. 11 : « Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse est, vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur. » Sed vita angelorum dicitur vita beata, in qua resurgentes vivent. Ergo, etc.

(1) Ideo cum hac distinctione dictum, quia uterque apparuit in forma visibili (hominis vel columbæ), nec tamen divinitas apparuisse dicenda est. De Patre autem dubitari non potest, quia nunquam visibiliter apparuit, immediatè saltem, sicut alii duo. Alioqui eadem trium est ratio cur divinitas apparuisse non dicatur, quia eadem omnino est.

« Il est dit de l'homme qu'il a été fait à l'image de Dieu, par la raison qu'il peut voir Dieu. » Ainsi s'exprime saint Augustin, *De Trin.*, XIV, 4. Or c'est par son ame, et non par son corps, que l'homme est fait à l'image de Dieu. Donc il verra Dieu par les yeux de son ame et non par ceux de son corps.

(Conclusion. — Comme la vue ne peut saisir que la couleur ou la quantité, Dieu étant parfaitement exempt de ces deux choses, les élus après la résurrection ne pourront pas directement le voir des yeux du corps ; ils ne le verront ainsi que d'une manière indirecte ou accidentelle, à savoir dans les créatures corporelles et surtout dans le corps du Christ.)

Une chose est perçue par un sens corporel de deux manières, ou de soi ou par accident. Une chose est perçue de soi par un sens corporel quand de soi elle peut agir sur les sens. Or, une chose peut agir sur un sens parce que c'est un sens, ou bien agir sur tel sens en particulier, parce qu'en effet il est tel. Ce qui agit de cette seconde manière sur un sens est appelé son objet propre; ainsi la couleur par rapport à la vue, le son par rapport à l'ouïe. Mais comme le sens, en tant que sens, s'exerce au moyen d'un organe corporel, c'est uniquement d'une manière corporelle qu'il peut percevoir une chose; car, comme nous l'avons dit si souvent, une chose n'est reçue dans une autre que selon le mode de celle-ci. Dès-lors toutes les choses sensibles, par la raison qu'elles possèdent ou forment une quantité, doivent agir sur le sens en tant qu'il est sens. Voilà pourquoi la grandeur ou la quantité et toutes les choses qui en sont la conséquence, comme le mouvement, le repos, le nombre, se nomment objets sensibles communs, mais objets sensibles de soi. Par accident le sens perçoit une chose qui n'agit sur lui ni en tant qu'il est sens, ni en tant qu'il est

être plus frappante. Du reste, le lecteur peut se livrer à un travail de comparaison, qui, sous plus d'un rapport, ne sera dénué ni d'intérêt, ni d'utilité.

Præterea, « secundùm hoc homo dicitur factus ad imaginem Dei, quod Deum conspicere potest, » ut Augustinus dicit lib. XIV. *De Trin.*, cap. 4. Sed homo est ad imaginem Dei secundùm mentem, non secundùm carnem. Ergo mente et non carne Deum videbit.

(Conclusio. — Cùm visus, coloris magnitudinisve tantummodò perceptivus sit, beati post resurrectionem Deum, illorum expertem, nullo modo visu corporali per se videre poterunt, sed tantùm per accidens, in sensibilibus scilicet creaturis, et præcipuè in corpore Christi.)

Respondeo dicendum, quòd sensu corporali aliquid sentitur dupliciter : uno modo per se, alio modo per accidens. *Per se* quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui, in quantum est sensus, aut huic sensui, in quantum est hic sensus. Quod autem hoc secundo modo infert per se passionem sensui, dicitur sensibile proprium; sicut color respectu visûs, et sonus respectu auditûs. Quia autem sensus, in quantum est sensus, utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter, cùm omne illud quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis. Et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui in quantum est sensus, secundùm quòd habent magnitudinem. Et ideo magnitudo et omnia consequentia, ut motus et quies, et numerus, et hujusmodi, dicuntur sensibilia communia, per se tamen. *Per accidens* autem sentitur illud quod non infert passionem sensui, neque in quan-

tel sens en particulier, mais parce qu'elle se trouve unie à une autre chose qui agit sur les sens; ainsi nous voyons un homme, et nous reconnoissons Socrate, le fils de Diarès, un ami, et autres choses semblables, qui dans leur universalité sont essentiellement perçues par l'intellect, et le sont en particulier, par la pensée chez l'homme, par le discernement instinctif chez les bêtes. On dit bien que ces choses sont du ressort des sens extérieurs, quoiqu'elles ne ressortent que d'une manière accidentelle de ce qui frappe les sens; la puissance d'aperception à laquelle il appartient de connoître des choses de cette nature, dégage cette connoissance instantanément, sans hésiter et sans discourir; tout comme, par exemple, nous voyons qu'un homme vit par cela même que nous l'entendons parler. Mais quand il n'en est plus ainsi, on ne peut pas dire que nos sens perçoivent une chose même par accident. Cela posé, je dis que Dieu ne peut en aucune façon tomber sous notre vue corporelle, ou bien être perçu par un autre sens quelconque, comme un objet visible de soi, pas plus au ciel que sur la terre; car si vous ôtez au sens ce qui précisément le constitue dans sa nature de sens, ce n'est plus un sens que vous aurez; et pareillement, si vous ôtez à la vue ce qui en fait l'essence, vous pourrez bien avoir autre chose, mais vous n'aurez pas la vue. Puis donc que le sens, comme tel, perçoit la grandeur ou la quantité, et que la vue, comme étant tel sens en particulier, perçoit la couleur, il est impossible que la vue perçoive une chose qui n'a ni couleur ni quantité; il faudroit, pour pouvoir dire le contraire, parler par métaphore ou par analogie. Par conséquent, comme la vue et les autres sens doivent rester dans les corps glorieux spécifiquement la même chose qu'ils sont dans les corps non glorieux, il ne se peut pas que notre vue perçoive la divine essence, comme un objet visible de soi. Elle la verra néanmoins d'une manière

---

tum est sensus, neque in quantum est hic sensus; sed conjungitur his quæ per se sensui inferunt passionem, sicut Socrates, et filius Diaris (1), et amicus, et alia hujusmodi, quæ per se cognoscuntur, in universali, ab intellectu, in particulari autem, à virtute cogitativa in homine, æstimativa autem in aliis animalibus. Hujusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva (cujus illud est cognitum per se cognoscere) statim et sine dubitatione et discursu apprehendet; sicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre etiam per accidens. Dico ergo quòd Deus nullo modo potest videri visu corporali, aut aliquo sentiri sensu, sicut *per se* visibilis, nec hic nec in patria; quia si à sensu removeatur id quod convenit sensui in quantum est sensus, non erit sensus; et similiter, si à visu removeatur illud quod est visûs in quantum est visus, non erit visus. Cùm ergo sensus, in quantum est sensus, percipiat magnitudinem, et visus, in quantum est talis sensus, percipiat colorem, impossibile est quòd visus percipiat aliquid quod non est color nec magnitudo, nisi *sensus* diceretur æquivocè. Cùm ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso qui erat in corpore non glorioso, non poterit esse quòd divinam essentiam videat, sicut visibile *pe r se*. Videbit autem eam sicu

(1) Juxta græcum Διάρους υἱος, à Philosopho usurpatum, lib. II. *De anima*, text. 65. Non *Diarii* vel *Darii*, sicut editiones præcedentes legebant, nullo planè indice annotato, etsi non refert quòd exemplum adhibeatur ea in re *Darii* vel *Diaris*, ut nec an *Sortes* pro adjuncto legatur sicut in Sententiis, an *Socrates*.

accidentelle, puisque, d'une part, les yeux de notre corps seront comme éblouis de la gloire immense qui brillera dans le monde matériel, spécialement dans les corps des élus et par-dessus tout dans celui du Christ, et que, d'autre part, notre intellect verra Dieu avec tant de clarté que nous ne cesserons de le contempler encore dans le spectacle du monde renouvelé, tout comme à travers la parole nous apercevons la vie. Ce n'est pas que notre intellect voie Dieu par les créatures; mais il le voit dans les splendeurs qu'elles déploient à ses regards. Cette sorte de vision corporelle de Dieu, saint Augustin l'admet, *De Civit. Dei,* lib. ult. 29, comme on peut s'en convaincre en examinant de près ses paroles; car voici comment il s'exprime : « On ne sauroit douter que lorsque nous contemplerons les creatures extérieures et visibles dont seront composés ces nouveaux cieux et cette terre nouvelle, nous y verrons de la manière la plus éclatante, Dieu présent partout et gouvernant tout; ce ne sera plus comme dans la vie présente, où néanmoins *les choses invisibles de Dieu nous deviennent en quelque sorte visibles par le spectacle des créatures;* mais ce sera quelque chose de semblable à ce qui se passe en nous; sitôt que nous apercevons un homme, nous ne croyons pas à sa vie, nous la voyons. »

Je réponds aux arguments : 1° Cette parole de Job s'applique à la vue de l'esprit, dont l'Apôtre dit, *Ephes.*, I, 18 : « Que Dieu illumine les yeux de votre cœur. » Et c'est ainsi que l'entend egalement saint Augustin, *De Civit. Dei,* XXII, 19, et *Epist.* CXII, 15.

2° Le texte invoqué dans cette seconde objection ne signifie pas que nous devions voir Dieu par les yeux du corps, mais bien que nous le verrons, quoique nous ayons repris notre enveloppe corporelle.

3° En cet endroit saint Augustin procede par tâtonnements et parle simplement d'une manière conditionnelle; et c'est ce qui paroît clairement par les paroles qui précèdent le texte cité : « Leurs yeux seront d'une

---

visibile *per accidens,* dum, ex parte una, visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus et præcipuè gloriosis (et maximè in corpore Christi), et ex parte alia, intellectus tam clarè Deum videbit quòd in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita. Quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit Deum in creaturis corporaliter visis. Et hunc modum quo Deus corporaliter possit videri, Augustinus ponit in fine *De Civitate Dei*, ut patet ejus verba intuenti; dicit enim sic : « Valde credibile est sic nos esse visuros mundana tunc corpora cœli novi et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem et universa etiam corporalia gubernantem clarissimâ perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sed sicut homines mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Job intelligitur de oculo spirituali; de quo dicit Apostolus, *Ephes.*, V : « Illuminatos habere oculos cordis nostri; » sicut explicat Augustinus (lib. XXII. *De Civit. Dei*, cap. 19, et Epist. CXII, cap. 15).

Ad secundum dicendum, quòd illa auctoritas non sic intelligitur, quòd per oculos carnis Deum simus visuri, sed quia in carne existentes, Deum videbimus.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione; quod patet ex hoc quod præmittit : « Longè itaque alterius erunt potentiæ, si per

tout autre puissance, s'ils peuvent voir cette nature incorporelle...... » Puis il ajoute : « Une force supérieure...... » Et enfin il décide la question comme nous l'avons vu.

4° Toute connoissance a lieu par une sorte d'abstraction à l'égard de la matière. Plus donc la forme corporelle est dégagée de la matière par abstraction, plus elle fournit un principe sûr de connoissance. Et de là vient que la forme existant dans la matière ne peut en aucune façon être un principe de connoissance, tandis qu'elle le peut d'une certaine façon quand elle est dans l'un de nos sens, étant là déjà séparée de la matière; et beaucoup mieux encore quand elle est dans notre intellect. Voilà comment notre œil spirituel, délivré de ce qui fait obstacle à la connoissance, peut voir un objet corporel. Mais il ne suit pas de là que notre œil corporel, dont la puissance d'aperception est toujours plus ou moins entravée par la matière, puisse connoître ce qui est parfaitement susceptible d'être connu, à savoir les choses incorporelles.

5° Bien qu'une ame devenue charnelle ne puisse rien penser qui ne lui vienne des sens, sa pensée néanmoins est toujours une chose immatérielle (1). Il faut également que la vue saisisse toujours d'une manière corporelle n'importe quel objet tombant sous son action. Elle ne peut donc pas percevoir ce qui ne sauroit l'être d'une manière corporelle.

6° La béatitude est la perfection de l'homme considéré comme tel. Et

(1) Il en est de la pensée comme de l'ame elle-même. Quand elle subit les entraînements de la chair, qnand elle descend des hauteurs de l'intelligence pour s'absorber dans les objets sensibles et matériels, l'ame se dégrade elle-même, elle abdique sa grandeur originelle et perd son caractère distinctif; elle se matérialise en quelque sorte avec les vils objets de ses affections. C'est là ce que l'ascetisme et la théologie appellent à bon droit une ame charnelle. Mais évidemment cela ne veut pas dire qu'elle ait perdu sa nature d'esprit. On peut rabaisser et flétrir une noble nature ; on ne sauroit la détruire ou la changer. La chute primitive fut le commencement et le principe de cette dégradation fatale. C'est ce que dit admirablement saint Grégoire dans le passage même dont quelques mots servent de base à l'objection. « L'ame humaine, dit ce grand docteur, chassée du paradis de délices, en punition de la révolte de nos premiers parents, perdit la lumière des choses invisibles et se plongea tout entière dans l'amour des biens extérieurs. Son aveuglement par rapport à la divine contemplation fut d'autant plus profond, qu'elle se répandit au dehors avec plus de violence. C'est ainsi qu'elle en est venue au point de ne rien comprendre que ce qui lui arrive par les sens et d'une manière en quelque sorte palpable. » Mais, par contre, l'homme spirituel s'élève in-

eos videbitur incorporea illa natura. » Et postea subdit : « Vis itaque, etc. » Postmodum determinat, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd omnis cognitio fit per aliquam abstractionem à materia. Et ideo, quantò forma corporalis magis abstrahitur à materia, tantò magis est principium cognitionis. Et inde est quòd forma in materia existens nullo modo est cognitionis principium; in sensu autem, aliquo modo, prout à materia separatur; et in intellectu nostro, adhuc meliùs. Et ideo oculus spiritualis, à quo removetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem. Non autem sequitur quòd oculus corporalis, in quo deficiet vis cognitiva secundum quod participat de materia, possit cognoscere perfectè cognoscibilia, quæ sunt incorporea.

Ad quintum dicendum, quòd quamvis mens facta carnalis non possit cogitare nisi accepta à sensibus, tamen ea cogitat immaterialiter. Et similiter oportet quòd visus illud quod apprehendit, semper apprehendat corporaliter. Unde non potest cognoscere illa quæ corporaliter apprehendi non possunt.

Ad sextum dicendum, quòd beatitudo est

comme ce n'est pas par le corps que l'homme est homme, mais bien par l'ame, et comme en outre le corps ne rentre dans l'essence de l'être humain qu'en tant que ce corps est perfectionné par l'ame, la béatitude de l'homme consiste avant tout et principalement dans l'acte de l'ame, d'où elle dérive et rejaillit ensuite sur le corps, cemme cela est expliqué *Sent.*, IV, 44. Il y aura cependant pour notre corps une certaine béatitude à voir Dieu dans la splendeur des créatures et surtout dans le corps même du Christ.

7° L'intellect peut percevoir les choses spirituelles, tandis que la vue corporelle ne le peut pas. Voilà pourquoi celui-là seul est susceptible de voir l'essence divine et d'entrer en union avec elle.

ARTICLE III.

Les saints qui jouissent de la vision intuitive voient-ils tout ce que Dieu voit?

Il paroît que les saints, par cela même qu'ils voient Dieu dans son essence, voient tout ce que Dieu voit en lui-même. 1° Saint Isidore, dans son traité *du souverain bien*, I, 12, dit ceci : « Dans le Verbe de Dieu les anges connoissent toutes choses avant qu'elles arrivent. » Or les saints seront égaux aux anges, comme on le voit, *Matth.*, XXII. Donc en voyant Dieu les saints voient toutes choses.

2° Saint Groigoire dit, *Dialog.*, IV, 33 : « Comme là tous contemplent Dieu au sein de la même clarté, quelle est la chose qu'ils pourroient ne pas savoir, eux qui voient celui qui sait tout? » Or le saint Docteur parle ici des bienheureux, de ceux qui voient Dieu par essence. Donc ceux qui voient Dieu par essence connoissent tout.

cessament du spectacle des créatures à la pensée du créateur, du visible à l'invisible, spiritualisant ainsi, qu'on nous permette cette expression, le monde matériel dans ses aspects même les plus vulgaires. Or, si notre regard, éclairé par la grâce, peut donner une aussi noble

---

perfectio hominis, in quantum est homo. Et quia homo non habet quòd sit homo ex corpore, sed magis ex anima, corpora autem sunt de essentia hominum, in quantum sunt perfecta per animam; ideo beatitudo hominis non consistit principaliter nisi in actu animæ, et ex ea derivatur ad corpus per quamdam redundantiam, sicut patet ex his quæ dicta sunt, IV. *Sent.*, distinct. XLIV, qu. 2, art. 4. Quædam tamen beatitudo corporis nostri erit, in quantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et præcipuè in corpore Christi (1).

Ad septimum dicendum, quòd intellectus est perceptivus spiritualium, non autem visus corporalis. Et ideo intellectus poterit cognoscere divinam essentiam sibi conjunctam, non autem visus corporalis.

ARTICULUS III.

Utrùm sancti Deum videntes, omnia videant quæ Deus videt.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd sancti videntes Deum per essentiam, omnia videant quæ Deus in seipso videt. Quia, sicut Isidorus in lib. *De summ. bono* dicit, « Angeli in Verbo Dei omnia sciunt ante quam fiant. » Sed sancti Angelis Dei æquales erunt, ut patet *Matth.*, XXII. Ergo et sancti videndo Deum omnia vident.

2. Præterea, Gregorius in IV. *Dialog.* dicit : « Quia illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? » Loquitur autem de beatis, qui Deum vident per essentiam. Ergo qui vident Deum per essentiam, omnia cognoscunt.

(1) Juxta sensum jam explicatum propter quamdam refulgentiam claritatis, quæ multò ma-

3° « Un intellect qui connoît les plus grandes choses, peut beaucoup mieux connoître les petites, » *De anima*, III, 7. Or Dieu est le premier et le plus grand de tous les objets intelligibles. Donc il agrandit au plus haut point notre puissance intellective; et dès-lors en le voyant nous connoîtrons toutes choses.

4° Il n'est qu'un obstacle qui empêche notre intellect de comprendre une chose, c'est quand cette chose le dépasse. Or aucune créature ne sauroit dépasser un intellect qui voit Dieu; car, comme le dit saint Grégoire, *Dialog.*, II, 35, « pour une ame qui voit Dieu toute créature est bien petite. » Donc ceux qui voient Dieu par essence connoissent tout.

5° Toute puissance passive qui n'est pas réduite en acte, demeure imparfaite. Or l'intellect possible de l'ame humaine est une puissance en quelque sorte passive vis-à-vis d'une connoissance quelconque, puisque l'intellect possible est défini, « ce qui est apte à devenir toutes choses (1), » *De anima*, III, 18. Si donc l'intellect ne connoissoit pas toutes choses dans la céleste Béatitude, c'est qu'il demeureroit imparfait, supposition évidemment absurde.

6° Quiconque voit un miroir, voit par là même les choses qui s'y reflètent. Or tous les êtres se reflètent dans le Verbe de Dieu comme dans un miroir, puisqu'il est lui-même la raison primordiale et le type de tous. Donc en voyant Dieu par essence, les saints voient aussi toutes les créatures.

7° Il est dit *Prov.*, X, 24 : « Les justes obtiennent l'objet de leur désir. » Or les saints doivent désirer de savoir toutes choses, par la raison que « tout homme désire naturellement de savoir, » et que la gloire ne

signification à des créatures souillées par le péché, quelles pures visions, un œil illuminé par les splendeurs de la gloire, n'empruntera-t-il pas au monde renouvelé ?

(1) Le sens de ces paroles et la théorie tout entière de l'intellect agent et de l'intellect possible se trouvent exposés dans la première partie du traité de l'homme.

---

3. Præterea, sicut dicitur in III. *De anima* (text. 7), « intellectus cùm intelligit maxima, magis potest intelligere minima. » Sed maximum intelligibile est Deus. Ergo maximè auget virtutem intellectûs in intelligendo. Ergo intellectus eum videns omnia intelligit.

4. Præterea, intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, nisi in quantum illud superat ipsum. Sed intellectum Deum videntem nulla creatura superat; quia, ut dicit Gregorius in II. *Dialog.*, « animæ videnti Creatorem angusta fit omnis creatura. » Ergo videntes Deum per essentiam omnia cognoscunt.

5. Præterea, omnis passiva potentia quæ non est reducta ad actum, est imperfecta. Sed intellectus possibilis animæ humanæ est potentia quasi passiva ad cognoscendum omnia; quia « intellectus possibilis est, quo est omnia fieri, » ut dicitur in III. *De anima*, text. 18. Si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus; quod est absurdum.

6. Præterea, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo relucent. Sed in Verbo Dei omnia sicut in speculo relucent, quia ipse est ratio et similitudo omnium. Ergo sancti qui vident Verbum per essentiam, vident omnia creata.

7. Præterea, ut dicitur *Proverb.*, X, « desiderium suum justis dabitur. » Sed sancti desiderant omnia scire, quia « omnes homines naturâ scire desiderant; » et natura per glo-

jor in corpus Christi redundabit propter plenitudinem divinitatis corporaliter inhabitantem, vel personalem unionem, cujus et particeps corpus est, etc.

détruit pas la nature. Donc ils obtiendront de Dieu de connoître toute choses.

8° L'ignorance est une sorte de pénalité qui s'attache à la vie présente. Or l'état de gloire repousse l'idée d'une pénalité quelconque, et dès-lors aussi toute ignorance. Donc les saints connoîtront toutes choses.

9° La céleste béatitude est dans l'ame avant d'être dans le corps. Or les corps des saints seront reformés dans la gloire à l'image du corps de Jésus-Christ, selon la parole bien connue de l'Apôtre, *Philip.*, III, 21. Leurs ames devront donc l'être également à l'image de l'ame du Christ, laquelle voit tout dans le Verbe, comme il a été dit dans la troisième partie, *Quest.* X, art. 2. Donc toutes les ames des saints verront toutes choses dans le Verbe.

10° Comme le sens, l'intellect connoît tout ce dont la ressemblance est en lui. Or l'essence divine renferme de toute chose un type bien supérieur à n'importe quelle image ou ressemblance. Donc, comme dans la vision béatifique l'essence divine devient en quelque sorte la forme de notre intellect, il paroît qu'en voyant Dieu, les saints doivent également voir toutes choses.

11° Le Commentateur dit, *De anima*, III, 36 : « Si l'intellect agent étoit la forme de l'intellect possible, nous connoîtrions toutes choses. » Or l'essence divine représente beaucoup mieux toutes choses que ne peut le faire l'intellect agent. Donc un intellect qui voit Dieu par essence, doit par là même tout connoître.

12° Comme les anges inférieurs ne connoissent pas actuellement toutes choses, ils sont illuminés touchant ce qu'ils ignorent par les anges d'un rang plus élevé. Or, après le jour du jugement, un ange n'en illuminera plus un autre ; « toute domination aura cessé, » comme dit la Glose, I. *Cor.*, XV. Donc les anges inférieurs sauront alors toutes choses ; et, par la même

---

riam non aufertur. Ergo dabitur eis à Deo quòd omnia cognoscant.

8. Præterea, ignorantia est quædam pœnalitas præsentis vitæ. Sed omnis pœnalitas per gloriam à sanctis aufertur. Ergo omnis ignorantia; et ita omnia cognoscent.

9. Præterea, beatitudo sanctorum priùs est in anima quàm in corpore. Sed corpora sanctorum reformabuntur in gloria ad similitudinem corporis Christi, ut patet *Philipp.*, III. Ergo et animæ perficientur ad similitudinem animæ Christi. Sed anima Christi in Verbo omnia videt, ut dictum est III. part., qu. 10, art. 2. Ergo et omnes animæ sanctorum videbunt omnia in Verbo.

10. Præterea, sicut sensus, ita intellectus cognoscit omne illud cujus similitudine informatur. Sed divina essentia expressiùs indicat quamlibet rem, quàm aliqua similitudo alia rei. Ergo, cùm in illa beata visione, essentia divina fiat quasi forma intellectûs nostri, videtur quòd sancti videntes Deum, omnia videant.

11. Præterea, Commentator dicit in III. *De anima* (Commento XXXVI), quòd « si intellectus agens esset forma intellectûs possibilis, intelligeremus omnia. » Sed divina essentia clariùs repræsentat omnia quàm intellectus agens. Ergo intellectus videns Deum per essentiam, omnia cognoscit.

12. Præterea, propter hoc quod inferiores angeli nunc non omnia cognoscunt, illuminantur à superioribus de ignotis. Sed post diem judicii angelus non illuminabit angelum; tunc enim « omnis prælatio cessabit, » ut dicit Glossa, I. *Cor.*, XV. Ergo inferiores angeli tunc

raison, tous les autres saints qui verront à découvert l'essence divine.

Mais le contraire résulte de cette parole de saint Denis, *De Cœlest. hierarch.*, cap. 6 : « Les anges supérieurs purifient les inférieurs de leur défaut de science. » Les anges inférieurs voient, en effet, l'essence divine. Il est donc des choses que peut ignorer un esprit admis à la vision béatifique. Or l'ame humaine ne verra pas Dieu plus parfaitement que ne le voient les anges. Par conséquent, de ce que l'ame voit Dieu, il ne s'ensuit pas qu'elle voie toutes choses.

C'est au Christ seul que l'Esprit a été donné sans mesure, comme il est dit, *Joan.*, III. Or c'est parce qu'il a reçu l'Esprit sans mesure, que le Christ a le privilége de tout connoître dans le Verbe; aussi est-il dit au même endroit : « Le Père a tout remis entre ses mains. » Donc il n'appartient à nul autre qu'au Christ de tout connoître dans le Verbe.

Plus on connoît parfaitement un principe, plus on connoît aussi d'effets pouvant en provenir. Mais parmi ceux qui verront Dieu dans son essence, les uns le connoîtront plus parfaitement que les autres; et Dieu est le principe de toutes choses. Il y en aura donc qui connoîtront plus de choses que d'autres; et dès-lors il est évident que chacun d'eux n'aura pas toute science.

(Conclusion. — Les saints dans le paradis ne pouvant pas embrasser l'essence divine, ne pourront pas, tout en voyant Dieu, voir tout ce que Dieu voit.)

Dieu, en voyant sa propre essence, connoît tout ce qui est, fut et sera. Et c'est là ce que nous appelons une connoissance de vision; car toutes ces choses lui sont présentes, comme ce que nous voyons nous-mêmes des yeux du corps. En voyant son essence, il connoît de plus tout ce qu'il pourroit faire, quoique cela n'ait jamais été et ne doive jamais être dans le domaine des réalités; car autrement il ne connoîtroit pas sa propre puissance, une puissance n'étant connue d'une manière positive qu'autant

---

omnia scient; et, eadem ratione, omnes alii sancti Deum per essentiam videntes.

Sed contra, sicut dicit Dionysius in VI. *Cœlest. hierar.*, « Angeli superiores inferiores à nescientia purgant. » Angeli autem inferiores vident essentiam divinam. Ergo angelus videns essentiam divinam, potest aliqua nescire. Sed anima non perfectiùs videbit Deum quàm angelus. Ergo animæ videntes Deum non oportet quòd omnia videant.

Præterea, solus Christus habet spiritum non ad mensuram, ut dicitur *Joan.*, III. Sed Christo in quantum habet spiritum non ad mensuram, competit quòd in Verbo omnia cognoscat; unde ibidem dicitur quòd « Pater omnia dedit in manu ejus. » Ergo nulli alii competit cognoscere omnia in Verbo, nisi Christo.

Præterea, quantò aliquod principium perfectiùs cognoscitur, tantò plures ejus effectus cognoscuntur per ipsum. Sed quidam videntium Deum per essentiam perfectiùs aliis cognoscent Deum, qui est rerum omnium principium. Ergo quidam aliis plura cognoscent; et ita non omnes omnia scient.

(Conclusio. — Cùm sancti in paradiso non sint comprehensuri Dei essentiam, videntes Deum non omnia videbunt quæ Deus videt.)

Respondeo dicendum, quòd Deus videndo suam essentiam, cognoscit omnia quæ sunt, et erunt et fuerunt. Et hæc dicitur cognoscere *notitiâ visionis*, quia ad similitudinem visionis corporalis cognoscit ea quasi præsentia. Cognoscit insuper videndo suam essentiam, omnia quæ potest facere, quamvis nunquam

que l'on connoît les objets qu'elle embrasse. Et c'est là ce que nous appelons connoissance ou notion de simple intelligence. Et d'abord il est impossible qu'un intellect créé, par cela même qu'il voit l'essence divine, connoisse tout ce que Dieu pourroit réaliser. Voici pourquoi : plus on connoît parfaitement un principe, plus on connoît de choses qui y sont renfermées; ainsi, dans le principe d'une démonstration, un esprit pénétrant découvrira un plus grand nombre de conclusions que ne le feroit évidemment une intelligence lente et paresseuse. Mais comme l'étendue de la puissance divine se mesure en quelque sorte à ce qu'elle peut accomplir, s'il y avoit une intelligence qui verroit dans l'essence divine tout ce que Dieu peut accomplir, cette intelligence auroit évidemment dans son exercice autant de perfection et d'étendue qu'en a dans sa fécondité la puissance divine; et dès-lors elle embrasseroit cette même puissance, chose impossible à tout intellect créé (1). Quant à ce que Dieu connoît d'une science de vision, il est un intellect qui peut tout voir dans le Verbe, et c'est l'ame du Christ. Concernant les autres intelligences qui possèdent la vision divine, il y a deux opinions : Quelques-uns prétendent que tous ceux qui voient Dieu, voient par là même tout ce que Dieu connoît par sa science de vision. Mais cela est contraire à l'enseignement des saints docteurs, qui pensent que les anges ignorent certaines choses, bien que ce soit une vérité de foi que les anges possèdent la vision intuitive. D'autres soutiennent donc que personne, excepté le Christ, ne peut

(1) C'est ce que saint Thomas a parfaitement démontré dans le septième article de la question indiquée plus haut. « Ceux qui voient Dieu par essence le comprennent-ils? » Tel est le titre de cet article. Les objections présentees sont vraiment terribles. Nous n'avons pas d'autre expression pour rendre ce qu'elles nous ont fait éprouver. Mais la démonstration et les diverses réponses qui les suivent en présentent la solution la plus complète et la plus lumineuse que l'on puisse probablement concevoir ici-bas. Il n'est du moins aucun théologien qui ait poussé loin ses investigations dans cette sublime métaphysique de la révélation. C'est là qu'il faut en revenir, pour bien comprendre ce que l'auteur dit ici touchant la profondeur et l'étendue de la vision béatifique. Ne l'oublions pas, le dogme qu'il s'agit de bien établir et de mettre pleinement en lumière, est le principe fondamental du surnaturalisme chrétien, contre lequel sont dirigés tous les efforts de la philosophie contemporaine.

---

fecerit, nec facturus sit, aliàs non perfectè cognosceret potentiam suam; non enim potest cognosci potentia nisi sciantur potentiæ objecta. Et hæc dicitur cognoscere « scientiâ vel notitiâ simplicis intelligentiæ. » Impossibile est autem quòd aliquis intellectus creatus cognoscat omnia, videndo divinam essentiam, quæ Deus potest facere. Quia, quantò aliquod principium perfectius cognoscitur, tantò plura sciuntur in illo; sicut in uno demonstrationis principio, ille qui est perspicacioris ingenii, plures conclusiones videt, quàm alius qui est ingenii tardioris. Cùm ergo quantitas potentiæ divinæ attendatur secundum ea quæ potest, si aliquis intellectus videret in divina essentia omnia quæ Deus potest facere, eadem esset quantitas perfectionis in intelligendo, quæ est quantitas divinæ potentiæ in producendo effectus; et ita comprehenderet divinam potentiam, quod est impossibile omni creato intellectui. Illa autem omnia quæ Deus scit *scientiâ visionis*, aliquis intellectus creatus cognoscit in Verbo, scilicet anima Christi. Sed de aliis videntibus divinam essentiam duplex est opinio : quidam enim dicunt quòd omnes videntes Deum per essentiam, vident omnia quæ Deus videt *scientiâ visionis*. Sed hoc repugnat sanctorum dictis, qui ponunt angelos aliqua ignorare; quos tamen constat secundùm fidem omnes Deum per essentiam videre. Et ideo alii dicunt

au sein de la vision béatifique, voir tout ce que Dieu voit; car ce seroit là embrasser et comprendre l'essence divine, ce qui est impossible. On peut connoître une cause sans qu'il soit nécessaire d'en connoître tous les effets, à moins qu'on ne l'embrasse encore une fois, ce qui répugne dans un intellect borné quand il s'agit d'une cause infinie. Ainsi donc, chacun de ceux qui voient Dieu dans son essence, y voit d'autant plus de choses qu'il contemple cette essence d'une manière plus parfaite. Et l'on comprend de la sorte que l'un puisse instruire l'autre. Il suit encore delà que la science des anges et des ames saintes peut s'accroître jusqu'au jour du jugement, comme tout autre chose appartenant à la récompense accidentelle. Mais elle ne s'accroîtra pas au delà; car alors sera déterminé le suprême état des choses. Et dans cet état il est possible que tous connoissent tout ce que Dieu sait de sa science de vision.

Je réponds aux arguments : 1° Cette parole de saint Isidore : « Les anges voient toutes les choses dans le Verbe avant qu'elles aient lieu, » ne peut pas s'appliquer aux choses que Dieu sait d'une science de pure intelligence, puisque ces choses n'auront jamais lieu, il faut l'entendre uniquement de ce que Dieu sait d'une science de vision. Et encore le saint Docteur ne dit-il pas que tous les anges verront tout ce qui est compris dans cette seconde catégorie, mais bien quelques-uns seulement; et ceux-là même ne connoîtront pas toutes les choses d'une manière parfaite et absolue. En effet, dans une seule et même chose il y a bien des aspects et des rapports intelligibles, bien des propriétés diverses et des relations possibles avec les autres choses ; ne peut-il donc pas arriver que de deux intellects connoissant la même chose, l'un en voie mieux que l'autre les intimes rapports, et que de plus il les lui fasse connoître? De là ce que dit l'Aréopagite, *De div. Nom.*, cap. 4 : « Les anges inférieurs apprennent de ceux qui occupent un rang plus élevé la raison intime des choses. » Nous devons donc conclure

---

quòd alii à Christo, quamvis videant Deum per essentiam, non tamen omnia vident quæ Deus videt, eo quod essentiam divinam non comprehendunt. Non est enim necessarium quòd sciens causam, sciat omnes ejus effectus, nisi causam comprehendat; quod non competit intellectui creato. Et ideo unusquisque videntium Deum per essentiam, tantò plura in ejus essentia conspicit, quantò clariùs divinam essentiam intuetur. Et inde est quòd de his potest unus alium instruere. Et sic scientia angelorum et animarum sanctarum potest augeri usque ad diem judicii, sicut et alia quæ ad præmium accidentale pertinent. Sed ulteriùs non proficiet, quia tunc erit ultimus status rerum. Et in illo statu possibile est quòd omnes omnia cognoscant quæ Deus scientiâ visionis novit.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod Isidorus dicit, quòd « angeli sciunt in Verbo omnia antequam fiant, » non potest referri ad ea quæ Deus scit *scientiâ simplicis intelligentiæ* tantùm, quia illa nunquam fient; sed referendum est ad ea tantùm quæ Deus scit *scientiâ visionis*. De quibus etiam non dicit quòd omnes angeli ea omnia cognoscant, sed fortè aliqui. Et illi etiam qui cognoscunt, non perfectè omnia cognoscunt. In una enim re est multas rationes intelligibiles considerare, sicut diversas ejus proprietates, et habitudines ad res alias; et possibile est quòd, eadem re scita communiter à duobus, unus alio plures rationes percipiat, et has rationes unus ab alio accipiat. Unde et Dionysius dicit, IV. *De Div. Nom.*, quòd « inferiores angeli docentur à superioribus rerum scibiles rationes. » Et ideo etiam angeli qui omnes creaturas cognoscunt,

de là que les anges eux-mêmes qui connoissent toutes les créatures, n'en savent pas néanmoins tout ce qu'il est possible d'en savoir.

2° De cette parole de saint Grégoire il résulte seulement qu'au sein de la vision béatifique rien ne manquera pour connoître l'universalité des choses, au moins du côté de l'essence divine, qui est le moyen de cette connoissance ; car c'est par son essence même que Dieu voit tout. Si nous ne voyons pas tout nous-mêmes, c'est à raison des bornes nécessairement posées à notre intelligence ; un intellect créé ne sauroit jamais embrasser la divine essence.

3° L'intellect créé ne voit pas la divine essence selon le mode propre à cette essence elle-même, mais bien selon son mode à lui, mode nécessairement limité. Il faut donc que sa puissance intellective s'agrandisse d'une manière indéfinie, par l'effet de la vision divine, afin de parvenir à tout connoître.

4° Le défaut de connoissance ne provient pas seulement de la disproportion qui peut exister entre l'objet et le sujet de cette connoissance ; il peut provenir aussi de ce qu'il n'y a pas union ou conjonction entre l'objet pris d'une manière formelle et le sujet qui seroit apte à le recevoir ; il arrive, par exemple, que notre œil n'aperçoit pas quelquefois une pierre, parce que l'image de cette pierre ne l'a pas affecté, ou bien n'a pas fait conjonction avec la vue. Il est vrai que l'essence divine, raison suprême de toutes choses, s'unit à l'intellect de celui qui possède la vision béatifique ; toutefois elle ne s'unit pas à lui en tant qu'elle est la raison formelle de tout, mais seulement d'un certain nombre d'êtres, nombre proportionné au degré où l'on est parvenu dans la vision intuitive.

5° Quand une puissance passive est apte à recevoir plusieurs perfections coordonnées entre elles, du moment où elle a recu sa dernière perfection, on ne sauroit plus l'appeler imparfaite, alors même que lui manqueraient quelques-unes des dispositions préalables. Or toute connoissance dont

---

non oportet quòd omnia quæ in eis intelligi possunt, percipiant.

Ad secundum dicendum, quòd ex verbo illo Gregorii ostenditur quòd in illa beata visione est sufficientia ad omnia intuenda ex parte divinæ essentiæ, quæ est *medium quo videtur*, per quam Deus omnia videt; sed quòd non omnia videantur, est ex defectu intellectûs creati, qui divinam essentiam non comprehendit.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus creatus non videt divinam essentiam secundùm modum ipsius essentiæ, sed secundùm modum proprium, qui finitus est. Unde oportet quòd ejus efficacia in cognoscendo, ex visione prædicta, amplietur in infinitum, ad omnia cognoscenda.

Ad quartum dicendum, quòd defectus cognitionis non solùm procedit ex excessu et defectu cognoscibilis super intellectum, sed etiam ex hoc quod intellectui non conjungitur id quod est ratio cognoscibilis; sicut visus non videt lapidem quandoque, ex hoc quod species lapidis non est ei conjuncta. Quamvis autem intellectui Deum videntis conjungatur ipsa divina essentia, quæ est omnium ratio, non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum, et tantò plurium, quantò quisque pleniùs divinam essentiam intuetur.

Ad quintum dicendum, quòd quando potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis, si perfecta sit suâ ultimâ perfectione, non dicitur imperfecta, etiamsi aliquæ dispositiones præcedentes ei desint. Omnis

puisse être orné et perfectionné un intellect créé, a pour dernière fin la connoissance de Dieu. Par conséquent, celui qui voit Dieu par essence, en supposant même qu'il ne connût plus rien, a son intellect dans un état de perfection ; cet intellect ne se perfectionne même pas quand il connoît autre chose avec Dieu, si ce n'est en tant qu'il connoît Dieu d'une manière plus complète. Voilà pourquoi saint Augustin s'écrie, *Confess.*, V, 4 : « Bien malheureux est l'homme qui connoît toutes les créatures, et ne vous connoît pas, mon Dieu ! Heureux au contraire est celui qui vous connoît, alors même qu'il ignoreroit toutes ces choses. Mais celui qui les connoît et vous connoît en même temps, n'est pas plus heureux à cause d'elles, il est seulement heureux à cause de vous. »

6° Mais c'est là un miroir animé par une volonté toute puissante ; il se montre à qui il veut, et laisse voir en lui ce qu'il veut. Il n'en est plus de même d'un miroir matériel, qui est vu ou n'est pas vu d'une manière fatale. On peut dire encore que, lorsqu'il s'agit d'un miroir matériel, les objets qu'il représente et le miroir lui-même sont vus sous leur propre forme, bien que le miroir porte empreinte aussi la forme d'un objet étranger ; la pierre est également vue sous sa propre forme, réfléchie par une chose distincte de la pierre. Dans l'un et l'autre cas, par conséquent, c'est au fond le même mode de connoissance. Mais dans le miroir incréé une chose est vue en vertu de la forme de ce miroir lui-même ; ainsi que l'effet est vu dans la cause, et réciproquement. Voilà pourquoi celui qui voit ce miroir éternel, ne doit pas nécessairement pour cela voir tout ce qu'il représente ; celui qui voit une cause peut ne pas voir tous ses effets, à moins qu'il n'embrasse cette cause.

7° Ce désir que les saints ont de tout savoir, sera satisfait par cela même qu'ils verront Dieu ; de même que le désir de posséder tous les biens, le sera par cela même qu'ils posséderont Dieu. Dieu est la parfaite

---

autem cognitio qua intellectus creatus perficitur, ordinatur sicut ad finem, ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per essentiam, etiamsi nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet ; nec est perfectior ex hoc quod aliquid aliud cum ipso cognoscit, nisi quatenus ipsum pleniùs videt. Unde Augustinus in V. *Confess.*, cap. 4 : « Infelix homo, qui scit illa omnia (scilicet creata), te autem nescit. Beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui verò te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatum est. »

Ad sextum dicendum, quòd speculum illud est voluntarium ; et sicut ostendet se cui vult, ita in se ostendet quæ vult. Nec est simile de speculo materiali, in cujus potestate non est quòd videatur, vel non videatur. Vel dicendum quòd in speculo materiali tam res quàm speculum videntur sub propria forma, quamvis speculum illud videatur per formam à re acceptam ; lapis verò per propriam formam, resultantem in re alia. Et ideo per quam rationem cognoscitur unum, et aliud. Sed in speculo increato videtur aliquid per formam ipsius speculi, sicut effectus videtur per similitudinem causæ, et è converso. Et ideo non oportet quòd quicumque videt speculum æternum, videat omnia quæ in speculo resultant. Non enim necesse est quòd videns causam, videat omnes effectus ejus, nisi comprehendat causam.

Ad septimum dicendum, quòd sanctorum desiderium quo omnia scire desiderant, implebitur ex hoc solùm quod Deum videbunt ; sicut desiderium eorum quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quod habet per-

bonté, la bonté par essence, et de la sorte il remplit notre cœur, en le possédant on possède tous les biens; et bien, la vision de l'essence divine agira de la même manière sur notre intellect, d'après cette parole, *Joan.*, XIV, 8 : « Seigneur, montrez-nous le Père, et cela nous suffit. »

8° L'ignorance proprement dite implique une privation, et de la sorte elle est une peine. Ainsi l'ignorance consiste à ne pas savoir ce qu'on devroit savoir, ou bien ce qu'il seroit nécessaire de savoir. Or les saints dans la céleste patrie n'ignoreront aucune de ces choses. Parfois dans le langage ordinaire, on appelle ignorance l'absence d'un savoir quelconque. A le comprendre ainsi, il est sûr qu'il y a des choses que les anges et les saints ignoreront dans la céleste patrie; et de là vient que saint Denis a pu dire : « Les anges sont purifiés de leur défaut de science (1). » Une telle ignorance ne sauroit être regardée comme un défaut. C'est simplement l'absence d'une perfection. Or l'état de gloire ne doit pas nécessairement nous communiquer toutes les perfections possibles. Ce n'est pas là un défaut réel, dans le sens ordinaire du mot; car autrement on pourroit dire que saint Lin fut un pape défectueux, par la raison qu'il n'atteignit pas à la gloire de saint Pierre.

(1) Qu'il y ait des choses ignorées par certains ordres d'anges, au sein même de la céleste patrie, c'est ce que nous avons déjà vu dans l'admirable traité consacré par saint Thomas à cette partie de la science sacrée, si négligée par les théologiens modernes, et qui a pour objet le mode d'être et les diverses fonctions de la nature angelique. Il n'est donc pas étonnant que des intelligences d'un ordre inférieur, bien que voyant à découvert l'essence divine, ne voient pas tout ce que Dieu voit, pas plus qu'elles n'embrassent Dieu lui-même. Plusieurs textes des livres saints nous le montrent d'une manière assez évidente ; et de plus ils ont été constamment interprétés dans ce sens par les plus célèbres docteurs de toutes les époques. A l'autorité de saint Denis, toujours cité par notre maître en pareille matière, on peut ajouter celle de saint Jérôme, expliquant ce passage d'Isaïe LXIII : « Quel est celui qui vient d'Edom, les habits teints de sang? » Tous les commentateurs, à son exemple, entendent de la même manière le mot que le psalmiste met dans la bouche des témoins de la triomphale rentrée du grand roi : « Quel est ce roi de gloire? » saint Jean Chrysostome n'est pas moins formel, dans son explication de la parole de l'Apôtre, *Ephes.* III, 9 : « Ce mystère inconnu... » Sur cette même parole, Theodoret s'exprime ainsi : « Ni les puissances invisibles elles-mêmes ne connoissoient ce mystère ; c'est par la dispensation dont l'Eglise est l'organe, qu'elles ont appris le secret de l'ineffable sagesse de Dieu. » L'éloquent patriarche de Constantinople que nous venons de nommer, disoit : « Comment ces esprits angéliques l'auroient-ils connu? par quelle révélation? Quand nous l'avons appris, ils l'ont appris eux-mêmes, et par notre intermédiaire. » Il y a donc des choses qu'on peut apprendre, même dans le ciel.

---

fectam bonitatem, sufficit affectui, et eo habito, omnia bona quodammodo habentur; ita ejus visio sufficit intellectui, *Joan.*, XIV : « Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis. »

Ad octavum dicendum, quòd ignorantia propriè accepta, in privationem sonat; et sic pœna est. Sic enim ignorantia est nescientia aliquorum quæ sciri debent, vel quæ necesse est scire. Nullius autem horum scientia sanctis deerit in patria. Quandoque autem ignorantia communiter accipitur pro omni nescientia : et sic angeli et sancti in patria quædam ignorabunt; unde Dionysius dicit quòd « angeli à nescientia purgantur. » Sic autem ignorantia non est pœnalitas, sed defectus quidam. Nec est necesse quòd omnis talis defectus per gloriam auferatur; sic enim etiam posset dici quòd defectus esset in Papa Lino (1), quòd non pervenit ad gloriam Petri.

(1) Qui veluti proximus in supremo Pontificatu Petri successor, in exemplum affertur, ut ad 23 Septemb. Baronius ex Irenæo, Epiphanio et Optato Milevit. probat.

9° Notre corps sera rendu semblable au corps du Christ par une simple ressemblance et non par une parfaite égalité. Il possédera la clarté comme le corps du Christ, mais non une clarté égale. Pareillement, notre ame possédera la gloire, à exemple de l'ame du Christ, mais non au même degré. Elle aura la science comme l'ame du Christ; mais elle n'aura pas une science aussi grande, de manière à savoir toutes choses, comme les sait l'ame du Christ.

10° Quoique l'essence divine soit la raison formelle de tout ce qu'il est possible de connoître, il ne s'ensuit pas qu'elle s'unisse de cette façon à tout intellect créé. L'argument n'est donc pas concluant.

11° L'intellect agent est une forme proportionnée à l'intellect possible, tout comme la puissance de l'agent naturel est proportionnée à la puissance de la matière; de telle sorte que tout ce qui est dans la puissance active de l'intellect agent ou de l'agent naturel passe à la puissance passive de l'intellect possible ou de la matière. Si donc l'intellect agent est la forme de l'intellect possible, il faudra que celui-ci connoisse toutes les choses qu'embrasse la vertu de celui-là. Mais l'essence divine ne sauroit être de cette manière la forme de notre intellect. Il n'y a donc pas de ressemblance à établir.

12° Rien n'empêche de dire qu'après le jour du jugement, quand sera pleinement consommée la gloire des hommes et des anges, tous les Bienheureux connoîtront ce que Dieu connoît par sa science de vision; ce qui ne veut pas dire que chacun d'eux verra toutes ces choses dans l'essence divine. Seule l'ame du Christ les verra, comme elle les voit déjà. Les autres saints verront plus ou moins de choses, selon le degré de clarté où ils seront parvenus, dans la connoissance de Dieu même. Aussi

---

Ad nonum dicendum, quòd corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundùm similitudinem, non secundum æqualitatem; erit enim clarum sicut et corpus Christi, sed non æqualiter. Et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animæ Christi, sed non ad æqualitatem: et ita habebit scientiam sicut anima Christi; sed non tantam, ut scilicet sciat omnia, sicut anima Christi.

Ad decimum dicendum, quòd quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungetur cuilibet intellectui creato secundum quod est ratio omnium. Et ideo ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quòd intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili (1), sicut etiam potentia materiæ est proportionata potentiæ agentis naturalis; ut omne quod est in potentia passiva materiæ vel intellectûs possibilis, sit in potentia activa intellectûs agentis, vel naturalis agentis. Et ideo, si intellectus agens fiat forma intellectûs possibilis, oportet quòd intellectus possibilis cognoscat omnia ad quæ se extendit virtus intellectûs agentis. Divina autem essentia non est forma hoc modo nostro intellectui proportionata. Et ideo non est simile.

Ad duodecimum dicendum, quòd nihil prohibet dicere quòd post diem judicii, quando gloria hominum et angelorum erit penitus consummata, omnes beati scient omnia quæ Deus *scientiâ visionis* novit, ita tamen quòd non omnes omnia videant in essentia divina; sed anima Christi ibi plenè videbit omnia, sicut et nunc videt. Alii autem videbunt ibi plura vel pauciora, secundùm gradum claritatis quo Deum

(1) Dato ex hypothesi quòd sit forma, ut supponebat argumentum; si enim esset forma, non posset esse nisi proportionata, cùm sit in eodem ordine naturali. Sed non proinde S. Thomas admittit quòd sit forma.

l'ame du Christ illuminera-t-elle toutes les autres, touchant ce qu'elle voit de plus qu'elles, dans les inépuisables trésors du Verbe. Voilà pourquoi il est dit, *Apoc.*, XXI, 23 : « La clarté de Dieu illuminera cette Jérusalem céleste, et son astre sera l'Agneau. » Pareillement, les esprits supérieurs illumineront ceux d'un rang moins élevé, non précisément en leur communiquant une illumination nouvelle, de telle sorte que la science des esprits inférieurs en soit augmentée, mais bien par une sorte d'illumination continue, comme l'on concevroit le soleil illuminant les airs, s'il étoit immobile. Voilà pourquoi il est dit, *Dan.*, XII, 13 : « Ceux qui instruisent et dirigent les autres dans les voies de la justice, brilleront comme des étoiles dans l'éternel séjour. » Les supériorités de rang doivent cesser, avons-nous dit, mais en ce qui concerne les divers ministères actuellement remplis à notre égard ; et c'est ce que nous voyons dans la Glose sur laquelle est appuyée la mineure de l'argument.

ARTICLE IV.

La béatitude des saints sera-t-elle plus grande après le jugement qu'auparavant ?

Il paroît que la béatitude des saints ne sera pas plus grande après le jugement qu'elle ne l'étoit auparavant. 1° Plus une chose approche de la ressemblance divine, plus elle participe abondamment à la béatitude. Or l'ame séparée du corps est plus semblable à Dieu que lorsqu'elle étoit unie à la matière. Donc elle possède une plus grande béatitude avant qu'après sa seconde union avec le corps.

2° « Une puissance qui porte le caractère de l'unité est plus grande que si elle étoit multiple, » *De causis propos.* 17. Or quand l'ame est séparée du corps, elle est plus une que lorsqu'elle y est attachée. Elle est donc

---

cognoscent. Et sic anima Christi de his quæ præ aliis videt in Verbo, omnes alias illuminabit. Unde dicitur *Apocal.*, XXI, quòd « claritas Dei illuminabit civitatem Hierusalem, et lucerna ejus est Agnus. » Et similiter, superiores illuminabunt inferiores, non quidem novâ illuminatione, ut scientia inferiorum per hoc augeatur, sed quadam continuatione illuminationis; sicut si intelligatur quòd sol quiescens illuminat aërem. Et ideo dicitur *Dan.*, XII, quòd « qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellæ in perpetuas æternitates. » Prælatio autem ordinum dicitur cessatura quantum ad ea quæ nunc circa nos per eorum ordinata ministeria exercentur, ut patet etiam per Glossam ibidem.

ARTICULUS IV (1).

An beatitudo sanctorum sit major futura post judicium quàm ante.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd beatitudo sanctorum non sit major futura post judicium quàm ante. Quantò enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tantò perfectiùs beatitudinem participat. Sed anima à corpore separata, Deo similior est, quàm corpori conjuncta. Ergo major est ejus beatitudo ante corporis resumptionem quàm post.

2. Præterea, « virtus unita magis est potens, quàm multiplicata. » Sed anima extra corpus est magis unita quàm cùm est corpori conjuncta. Ergo virtus ejus est major ad ope-

(1) Priùs quæst. 93 sive 95 primus erat, sed quartus modò 94, propter duas in unam jam conflatas ; quid enim erat opus hanc separatim inscribere, *De beatitudine Sanctorum et eorum mansionibus?*

plus puissante pour agir; et dès-lors elle participe plus abondamment à la béatitude, laquelle gît dans l'acte.

3° C'est dans l'acte de l'intellect spéculatif que consiste la béatitude (1). Or l'intellect entre en exercice sans le concours d'un organe corporel; et de la sorte en reprenant son corps, l'ame ne se trouvera pas dans de meilleures conditions par rapport à l'intelligence. Donc sa béatitude ne sera pas plus grande après la résurrection qu'elle ne l'étoit auparavant.

4° Il n'y a rien de supérieur à ce qui est infini; d'où il suit que l'infini avec le fini ne fait pas quelque chose de plus grand que l'infini lui-même. Or l'ame bienheureuse, avant de reprendre son corps, puise sa béatitude et sa joie dans un bien infini, c'est-à-dire en Dieu même; et sa joie après la résurrection du corps n'aura pas une autre source, si ce n'est peut-être la gloire même du corps, ce qui ne sauroit être qu'un bien fini. Donc la joie des bienheureux après la résurrection ne sera pas plus grande qu'auparavant.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Sur cette parole, *Apoc.*, VI: « J'ai vu au-dessous de l'autel les ames de ceux qui ont été tués, » la Glose ordinaire dit: « Les ames des saints sont maintenant au-dessous de l'autel, c'est-à-dire dans un rang inférieur à celui qu'elles doivent occuper plus tard. » Donc leur béatitude après la résurrection sera plus grande qu'auparavant.

La béatitude est la récompense des bons, de même que le malheur de l'enfer est le châtiment des méchants. Or ce châtiment grandira après la résurrection, puisqu'il sera subi dans le corps en même temps que dans l'ame. Donc la béatitude des saints doit être après la résurrection plus grande qu'auparavant.

(1) C'est ce qui a été démontré, dans le traité de la béatitude, au commencement de la seconde partie de la *Somme;* et cette démonstration s'appuyoit sur les principes posés dans la première partie, quand a été développée la theorie des facultés intellectuelles de l'homme.

---

randum; et ita perfectiùs beatitudinem participat, quæ in actu consistit.

3. Præterea, beatitudo consistit in actu intellectus speculativi. Sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali; et sic corpus resumptum non efficiet ut anima perfectiùs intelligat. Ergo beatitudo animæ non erit major post resurrectionem quam ante.

4. Præterea, infinito non potest esse aliquid majus; et ita infinitum cum aliquo finito non facit majus quàm infinitum ipsum. Sed anima beata ante corporis resumptionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, scilicet Deo; post resurrectionem autem corporis non habebit de alio gaudium, nisi fortè de gloria corporis, quod est bonum quoddam finitum. Ergo gaudium eorum post corporis resumptionem non erit majus quàm ante.

Sed contra est, quòd *Apoc.*, VI, super illud, « Vidi subtus altare animas interfectorum, etc., » dicit Glossa: « Modo animæ sanctorum sunt existentes subtus altare, id est, in minori dignitate, quàm sint futuræ. » Ergo major erit eorum beatitudo post resurrectionem quàm post mortem.

Præterea, sicut bonis beatitudo redditur pro præmio, ita et malis miseria. Sed miseria malorum post resurrectionem corporum erit major quàm antè, quia non solùm in animâ, sed etiam in corpore punientur. Ergo et beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporum quàm antè.

(CONCLUSION. — Comme après la résurrection, le corps ayant pris part à la gloire, l'opération de l'ame deviendra plus parfaite, avec le concours d'un tel corps, il faut reconnoître que les saints seront plus heureux après qu'avant le jugement.)

Que la béatitude des saints doive après la résurrection augmenter en étendue, c'est une chose manifeste, puisque cette béatitude n'affectera pas seulement l'ame, mais qu'elle rejaillira aussi sur le corps. La béatitude même de l'ame gagnera en étendue, l'ame trouvant alors le sujet de sa joie, et dans son bien propre, et dans le bien du corps. On pourroit même dire que la béatitude de l'ame gagnera en intensité (1). Le corps humain, en effet, peut être considéré sous un double rapport : d'abord, en tant qu'il peut et doit être perfectionné par l'ame ; puis, en tant qu'il renferme, au contraire, quelque chose qui fait obstacle à l'ame dans ses opérations, de telle sorte que le corps ne se laisse pas entièrement perfectionner par l'ame. En considérant le corps sous le premier aspect, il faut reconnoître que l'union du corps avec l'ame ajoute à celle-ci une certaine perfection, par la raison que toute partie est d'elle-même imparfaite et ne se complète que dans son tout; d'où vient que le tout est par rapport aux diverses parties comme la forme par rapport à la matière. L'ame est donc plus parfaite, possède mieux son être naturel quand elle est dans le tout, c'est-à-dire dans un homme, dans cet être composé d'une ame et d'un corps, que lorsqu'elle n'est plus qu'une partie séparée. Mais, d'un autre côté, considéré sous le second aspect, le corps est un obstacle à la perfection de l'ame. De là cette parole, *Sap.*, IX, 15 : « Le corps qui se

(1) Si la connoissance ou la science des heureux habitants du ciel peut s'agrandir, comme nous l'avons vu dans la thèse précédente, pourquoi n'en seroit-il pas de même de leur félicité? Disons mieux : n'est-ce pas ici une conséquence légitime et nécessaire de la doctrine qu'on vient d'établir?

(CONCLUSIO. — Cùm post resurrectionem, glorificato etiam corpore, perfectior futura sit animæ cum corpore glorioso conjunctæ operatio, sanctos beatiores esse post judicium quàm antè fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri quidem extensivè manifestum est; quia beatitudo tunc erit non solùm in anima, sed etiam in corpore. Et etiam ipsius animæ beatitudo augebitur extensivè, in quantum anima non solùm gaudebit de bono proprio, sed etiam de bono corporis. Potest etiam dici quòd ipsius animæ beatitudo intensivè augebitur. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari : uno modo, secundùm quod est ab anima perfectibile ; alio modo, secundùm quod est in eo aliquid repugnans animæ in suis operationibus, prout non perfectè corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corporis, conjunctio corporis ad animam addit animæ aliquam perfectionem ; quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto; unde totum se habet ad partes ut forma (1) ad materiam. Unde et anima perfectior est in *esse* suo naturali cùm est in toto (scilicet in homine conjuncto ex anima et corpore) quàm cùm est pars separata. Sed unio corporis, quantum ad secundam ipsius considerationem, impedit animæ perfectionem. Unde di-

(1) Hinc pars dicitur *materia totius*, lib. III. *Physic.*, text. 66, quia nimirum partes in potentia quodammodo sunt respectivè ad totum quod est actu; sicut et materia quæ compositum constituit, per modum potentiæ se habet respectivè ad formam per quam in suo *esse* actuatur.

corrompt, appesantit l'ame. » Si donc on ôte du corps tout ce par quoi il résiste à l'action de l'ame, il faudra bien dire que l'ame existant dans un tel corps sera plus parfaite que lorsqu'elle en étoit séparée. Or plus une chose est parfaite dans son être, plus elle peut le devenir dans son opération. Par conséquent, l'opération de l'ame unie à un tel corps sera plus parfaite que celle de l'ame séparée. Et voilà ce que sera précisément le corps glorieux, puisqu'alors il sera soumis à l'esprit d'une manière absolue. Mais, comme la béatitude consiste dans l'opération, il s'ensuit ultérieurement que la béatitude de l'ame sera plus parfaite après la resurrection qu'elle ne l'étoit auparavant. Il est vrai que l'ame séparée d'un corps corruptible peut opérer plus parfaitement que lorsqu'elle lui est unie ; mais, pour la même raison, après qu'elle aura été unie à un corps glorieux, son opération sera plus parfaite qu'elle ne l'étoit dans son état de séparation. De plus, tout être imparfait aspire à sa perfection. Et de là vient aussi que l'ame séparée tend par l'inclination même de sa nature à s'unir de nouveau avec son corps. Or cet appétit, provenant d'une imperfection, fait que l'opération de cette ame dans son mouvement vers Dieu, est moins intense. Saint Augustin l'avoit dit, *Genes. ad litt.*, XII, 35 : « Retardée qu'elle est par le désir naturel de reprendre son corps, l'ame ne se porte pas avec toute l'intensité de ses forces vers le souverain bien. »

Je réponds aux arguments : 1° L'ame unie à un corps glorifié est plus semblable à Dieu que lorsqu'elle est séparée de son corps, par la raison qu'alors elle possède la perfection de son être ; car plus une chose est parfaite, plus elle est semblable à Dieu. Ainsi le cœur, par exemple, dont la perfection vitale consiste dans le mouvement, est plus semblable à Dieu quand il se meut que lorsqu'il est au repos, bien que Dieu jouisse d'un repos éternel.

2° Une puissance ou vertu qui de sa nature doit devenir la forme d'une

---

citur *Sap.*, IX : « Corpus quod corrumpitur, aggravat animam. » Si ergo à corpore removeatur omne illud per quod animæ actioni resistit, simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens, quàm separata. Quantò autem aliquid est perfectius in *esse*, tantò potest perfectiùs operari. Unde et operatio animæ conjunctæ tali corpori erit perfectior quàm operatio animæ separatæ. Hujusmodi autem corpus, erit corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui. Unde, cùm beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animæ post resurrectionem corporis, quàm antè. Sicut enim anima separata à corpore corruptibili perfectiùs potest operari, quàm ei conjuncta; ita postquam fuerit conjuncta corpori glorioso, perfectior erit ejus operatio quàm quando erat separata. Omne etiam imperfectum appetit suam perfectionem ; et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem. Et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio qua in Deum fertur est minùs intensa. Et hoc est quod dicit Augustinus quòd « ex appetitu corporis retardatur, ne tota intentione pergat in illud summum bonum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd anima conjuncta corpori glorioso magis est Deo similis, quàm ab eo separata, in quantum conjuncta habet *esse* perfectius. Quantò enim aliquid est perfectius, tantò est Deo similius; sicut etiam cor, cujus vitæ perfectio in motu consistit, est Deo similius quando movetur, quàm quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.

Ad secundum dicendum, quòd virtus quæ

matière, est plus énergique et plus active quand elle est unie à la matière que lorsqu'elle en est séparée; mais, absolument parlant, il est vrai de dire qu'une vertu dégagée de la matière est plus puissante.

3° Bien que dans l'acte de l'intellect l'ame ne se serve pas d'un organe corporel, la perfection du corps coopérera néanmoins d'une certaine facon à la perfection de l'opération intellectuelle, en ce sens que par son union avec un corps glorieux, l'ame est plus parfaite dans sa nature, et dès-lors plus puissante dans son opération. Sous ce rapport, le bonheur du corps lui-même servira comme d'instrument à l'opération dans laquelle consiste la béatitude. Cette pensée se trouve dans le Philosophe, *Ethic.*, I, 5 : « Les biens extérieurs servent comme des instruments au bonheur de la vie. »

4° Le fini s'ajoutant à l'infini ne fait pas un être plus grand, sans doute; mais il dit quelque chose de plus, le fini et l'infini étant évidemment deux choses différentes, ce qu'on ne sauroit refuser à l'infini lui-même. Or l'extension de joie dont il est ici question, dit simplement quelque chose de plus, sans toucher à la grandeur intrinsèque de l'être. La joie gagne en étendue, en tant que venant de Dieu elle remplit toujours également l'ame, et que de plus elle vient de la gloire du corps. La gloire du corps contribue même à l'intensité de la joie qui vient de Dieu, puisque le corps glorifié doit contribuer d'une certaine manière à rendre plus parfaite l'opération par laquelle l'ame se porte vers Dieu ; à mesure qu'une opération qui est dans l'ordre devient plus parfaite, la délectation qui en résulte croît dans la même proportion, comme on peut aisément le conclure de ce qui est dit, *Ethic.*, X, 8.

---

de sua natura habet quòd sit in materia, magis est potens in materia existens quàm à materia separata; quamvis, absolutè loquendo, virtus à materia separata sit potentior.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, in quantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior, et per consequens, in operatione efficacior. Et secundum hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit; sicut etiam Philosophus ponit in I. *Ethic.*, quòd « bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem vitæ. »

Ad quartum dicendum, quòd quamvis finitum infinito additum non faciat majus, tamen facit plus; quia *finitum* et *infinitum* sunt duo, cùm infinitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non respicit majus, sed plus : unde extensivè augetur gaudium, secundum quod est de Deo, et de gloria corporis, respectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis cooperabitur ad gaudii intensionem, quod est de Deo, in quantum cooperabitur ad perfectiorem operationem qua anima in Deum fertur. Quantò enim operatio conveniens fuerit perfectior, tantò delectatio erit major, ut patet ex hoc quod dicitur, IV. *Ethic.*

ARTICLE V.

Les divers degrés de béatitude doivent-ils être appelés des demeures (1)?

Il paroît que les divers degrés de béatitude ne sauroient être appelés des demeures. 1° La béatitude est essentiellement une récompense. Or l'idée de demeure n'a rien qui corresponde à celle de récompense. Donc les divers degrés de béatitude ne sauroient être appelés des demeures.

2° Demeure porte immédiatement à l'esprit l'idée d'un lieu. Or le lieu où les saints possèdent la béatitude, n'est pas corporel, mais spirituel, puisque c'est Dieu même dans sa parfaite unité. Il n'y a donc qu'une seule demeure; et dès lors ce n'est pas là le nom qu'il faut donner aux divers degrés de béatitude.

3° De même qu'il y aura dans la patrie des hommes ayant des mérites divers, de même y en a-t-il dans le purgatoire et y en avoit-il autrefois dans les limbes. Or, dans le purgatoire et les limbes, on ne distingue pas des demeures diverses. Donc on n'en devroit pas non plus distinguer dans le ciel.

Mais le Sauveur lui-même dit ainsi le contraire, *Joan.*, XIV, 2: « Dans la maison de mon Père il y a beaucoup de demeures. » Et saint Augustin l'entend des divers degrés de récompense ou de mérite (2), puisque c'est au mérite que la récompense est proportionnée.

Dans toute cité les demeures sont distinctes et coordonnées. Or la cé-

(1) Il est aisé de prévoir que cette thèse ne sera que l'explication de la parole du Sauveur : « Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures. » Elle est tout-à-fait, sous ce rapport, dans le génie du docteur angélique; et le disciple marche parfaitement ici dans la voie tracée par le maître. Nous avons remarqué plus d'une fois que, dans la *Somme*, le commentaire scientifique du texte sacré rentre bien souvent dans la théologie.

(2) C'est dans son célèbre commentaire de l'Evangile selon saint Jean, *tract.* 67, que le savant évêque d'Hippone exprime cette pensée : « Nul d'entr'eux ne sera éloigné de cette maison, où chacun doit trouver une demeure distincte selon le degré de son mérite. La vie sera égale pour tous, puisqu'elle doit être éternelle; l'un ne sauroit vivre plus longtemps que l'autre là où la vie se mesure invariablement à l'éternité. La diversité des demeures, au sein de cette même vie, répond à la diversité des mérites qui doivent y trouver accès. » Saint Gré-

---

ARTICULUS V.

Utrùm beatitudinis gradus mansiones *dici debeant.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd beatitudinis gradus *mansiones* dici non debeant. Beatitudo enim importat rationem præmii. Sed *mansio* nihil significat quod ad præmium pertineat. Ergo diversi gradus beatitudinis *mansiones* dici non debent.

2. Præterea, *mansio* locum significare videtur. Sed locus in quo sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est. Ergo non est nisi una *mansio*. Et ita diversi gradus beatitudinis *mansiones* dici non debent.

3. Præterea, sicut in patria erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in purgatorio, et in limbo Patrum fuerunt. Sed in purgatorio et in limbo non distinguuntur diversæ mansiones. Ergo similiter nec in patria distingui debent.

Sed contra est, quòd dicitur *Joan.*, XIV : « In domo Patris mei mansiones multæ sunt, etc.; » quod Augustinus exponit de variis gradibus præmiorum, vel meritorum, quibus diversi gradus præmiorum respondent.

Præterea, in qualibet civitate est ordinata

leste patrie est comparée à une cité, comme nous le voyons *Apoc.*, XXI. Donc il faut également là distinguer diverses demeures, lesquelles représentent les divers degrés de béatitude.

(CONCLUSION. — Tout mouvement tend nécessairement vers un repos, qui est sa fin et qu'on peut bien appeler demeure ; on peut donc pour la même raison appeler demeures les divers degrés de béatitude possédés par les élus.)

Le mouvement local étant conçu comme le premier de tous, le Philosophe pense, *Physiq.*, VIII, 8, que le nom même de mouvement, de distance, et autres semblables, ont passé de ce genre de mouvement à tous les autres. Or la fin du mouvement local, c'est le lieu où l'on s'arrête et se repose, une fois qu'on y est parvenu; et ce point d'arrêt devient un principe de conservation. Dans toute sorte de mouvements donc, le repos qui en est la fin, nous apparoît comme une localisation et une demeure. Aussi, comme le mot de mouvement s'étend par dérivation aux actes de l'appétit et de la volonté, quand le mouvement de l'appétit atteint sa fin, nous pouvons bien dire qu'il y a là point d'arrêt, demeure. Voilà pourquoi les divers modes d'atteindre la fin dernière sont appelés des demeures diverses ; et de la sorte l'unité de la maison répond à l'unité de la béatitude, unité qui repose à son tour sur celle de son objet, tandis que la pluralité des demeures répond aux différences qui se trouvent dans la céleste béatitude de la part des élus. C'est ainsi que nous voyons dans la nature les corps légers tendre tous vers le point le plus élevé,

goire exprime la même pensée, ou plutôt enseigne la même doctrine, en plusieurs endroits de ses ouvrages : d'abord, *super Ezech.* homil. 16 : « Dans la suprême récompense, bien que tous ne doivent pas obtenir le même degré d'honneur, tous posséderont néanmoins la même vie bienheureuse; » puis, *moral.* IV, 31 : « Puisqu'il y a, dans la vie présente, diverses œuvres accomplies, il y aura, sans nul doute, dans la vie future, diverses dignités accordées. De même donc qu'ici-bas l'un l'emporte sur l'autre en mérite, de même l'un possédera là-haut une plus grande récompense que l'autre. » Enfin, *Dialog.* IV, 35 : « S'il n'y avoit pas différentes récompenses dans la céleste béatitude, il y auroit une demeure seule et non plusieurs. Dans ces nombreuses demeures viennent se ranger les divers ordres de bien ; et tous les mérites jouissent là cependant d'une joie commune. »

---

mansionum distinctio. Sed cœlestis patria civitati comparatur, ui patet *Apoc.*, XXI. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

(CONCLUSIO. — Sicuti in quolibet motu ipsa quies in fine motûs *mansio* dicitur, ita et in beatis gradus beatitudinis *mansiones* rectè appellantur.)

Respondeo dicendum, quòd quia motus localis est prior omnium aliorum motuum, ideo, secundum Philosophum (lib. VIII, *Physic.* text. 55), nomen motûs et distantiæ et omnium hujusmodi derivatum est à motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motûs localis est locus, ad quem cùm aliquid pervenerit, ibi manet quiescens, et in eo conservatur. Et ideo in quolibet motu ipsam quietem in fine motûs dicimus *collocationem* vel *mansionem*. Et ideo, cùm nomen motûs derivetur usque ad actus appetitûs et voluntatis, ipsa assecutio finis appetitivi motûs, dicitur *mansio* aut *collocatio in fine*. Et ideo diversi modo consequendi finem ultimum, *diversæ mansiones* dicuntur: ut sic unitas domûs respondeat unitati beatitudinis, quæ est ex parte objecti, et pluralitas mansionum respondeat differentiæ quæ in beatitudine invenitur ex parte beatorum. Sicut etiam videmus in rebus naturalibus quòd est idem locus sursum, ad quem tendunt omnia levia ; sed unumquodque pertingit pro-

mais monter inégalement selon le degré de leur légèreté, et occuper ainsi ce qu'on pourroit appeler des demeures diverses.

Je réponds aux arguments : 1° L'idée de demeure implique cellede fin, et par là même celle de récompense, puisque la récompense est la fin du mérite.

2° Il n'y a, sans doute, qu'un lieu spirituel ; mais on peut s'en rapprocher à différents degrés ; et de la sorte, il s'établit des demeures diverses.

3° Ceux qui étoient dans les limbes n'étoient pas encore parvenus à leur fin, et ceux qui sont actuellement dans le purgatoire n'y sont pas non plus parvenus. Il n'y a donc pas de demeures à distinguer dans les limbes et le purgatoire ; cela n'a lieu que dans le ciel et l'enfer, où se trouve la dernière fin des bons et des méchants.

ARTICLE VI.

Les demeures diverses se distinguent-elles d'après les divers degrés de charité?

Il paroît que les demeures diverses ne se distinguent pas d'après les divers degrés de charité. 1° Il est dit, *Matth.*, XXV, 15 : « Il donna à chacun selon sa vertu. » Or la vertu propre de chaque chose, c'est sa vertu naturelle. Donc c'est selon les divers degrés de cette vertu naturelle que sont distribués les dons de la grace et de la gloire.

2° Il est encore dit, *Psalm.* LXI, 12 : « Vous rendrez à chacun selon ses œuvres. » Or ce dont il s'agit ici, c'est la mesure de béatitude. Donc les degrés de béatitude ou les demeures diverses se distinguent d'après la diversité des œuvres, et non d'après les divers degrés de charité.

3° Ce n'est pas à l'habitude, c'est à l'acte que la récompense est ac-

---

pinguiùs, secundum quod est levius; et ita habent diversas mansiones secundum differentiam levitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *mansio* importat rationem finis, et, per consequens, rationem præmii, quod est finis meriti.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis sit unus locus spiritualis, tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum; et secundum hoc constituuntur *diversæ mansiones.*

Ad tertium dicendum, quòd illi qui erant in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, nondum pervenerant vel pervenerunt ad suum finem; et ideo purgatorio vel in limbo non distinguuntur mansiones; sed solùm in paradiso et in inferno, ubi est finis bonorum et malorum.

ARTICULUS VI.

Utrum diversæ mansiones distinguantur penes diversos gradus charitatis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd diversæ mansiones non distinguantur penes diversos gradus charitatis. Quia *Matth.*, XXV, dicitur : « Dedit unicuique secundum propriam virtutem (1). » Propria autem uniuscujusque rei virtus est ejus vis naturalis. Ergo et dona gratiæ et gloriæ distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

2. Præterea, in *Psalm.* LXI, dicitur : « Tu reddes unicuique juxta opera sua. » Sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguuntur secundum diversitatem operum, et non secundum diversitatem charitatis.

3. Præterea, præmium debetur actui et non

---

(1) Nempe talenta illa parabolica quæ uni quinque, alii duo, alii autem unum homo peregrè proficiscens (per quem intelligitur Christus) dispertitus est.

cordée ; et de là ce que dit le Philosophe, *Ethic.*, I, 8 : « On ne couronne pas les plus forts, mais ceux qui combattent le mieux ; » et l'Apôtre dit à son tour, II. *Tim.*, II, 5 : « Ne sera couronné que celui qui aura légitimement combattu. » Or la béatitude est une récompense. Donc les divers degrés de béatitude seront établis d'après les œuvres, et non d'après la charité.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. En effet, plus on est uni à Dieu, plus est grand le bonheur qu'on possède. Or l'union avec Dieu est basée sur la charité. Donc les différents degrés de charité feront les différents degrés de béatitude.

« Quand le simple suit le simple, le plus suit le plus. » Or la possession de la béatitude suit celle de la charité. Donc une plus grande béatitude devra dépendre également d'une plus grande charité.

(Conclusion. — Comme la gloire céleste est donnée pour récompense aux bonnes œuvres en tant qu'elles sont animées et perfectionnées par la charité, c'est d'après les divers degrés de cette vertu que les diverses demeures seront distinguées dans le royaume des Cieux.)

Il y a deux principes d'après lesquels se distinguent les diverses demeures du ciel ou les divers degrés de béatitude, le principe prochain et le principe éloigné. Le premier n'est autre chose que la disposition même où se trouve chacun des élus, disposition d'après laquelle ils accomplissent avec plus ou moins de perfection l'acte intellectuel qui constitue la béatitude ; et le second consiste dans le mérite même qui leur a fait acquérir cette béatitude éternelle. Sous le premier rapport, les diverses demeures se distinguent d'après la charité qui existe dans la patrie ; plus cette charité sera parfaite, plus elle nous rendra capable de percevoir la

---

habitui; unde non *fortissimi coronantur* (1), *sed agonizantes*, ut patet I. *Ethic.*; et II. *Timoth.*, II : « Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit. » Sed beatitudo est præmium. Ergo diversi gradus beatitudinis erunt secundum diversos gradus operum, et non secundum diversos gradus charitatis.

Sed contra est, quòd quantò aliquis erit Deo magis conjunctus, tanto erit beatior. Sed secundùm modum charitatis est modus conjunctionis ad Deum. Ergo secundum differentiam charitatis erit et diversitas beatitudinis.

Præterea, « si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis ad magis. » Sed habere beatitudinem sequitur ad *habere charitatem*. Ergo et habere majorem beatitudinem sequitur ad *habere majorem charitatem*.

(Conclusio. — Cùm reddatur operibus, in quantum charitate informata sunt, retributio gloriæ, penes diversos charitatis gradus in regno cœlesti diversæ mansiones distinguuntur.)

Respondeo dicendum, quòd principium distinctivum mansionum sive graduum beatitudinis est duplex : scilicet propinquum, et remotum. Propinquum est diversa dispositio quæ erit in beatis, ex qua continget diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis. Sed principium remotum est meritum, quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum charitatem patriæ; quæ quantò in aliquo erit perfectior, tantò eum reddet capaciorem divinæ claritatis, secundum cujus augmentum auge-

(1) Ut juxta græcum οὐχ οἱ κάλλισθοι καὶ ἰσχυρότατοι στεφανοῦνται, planiùs reddendum est quàm sicut priùs transpositâ negatione, *fortissimi non coronantur*. Sensus porrò est quòd non ideo coronantur, quia fortissimi sunt, sed quia fortiter strenuèque decertant.

divine clarté, plus aussi sera parfaite en nous la vision de Dieu. Sous le second rapport, les diverses demeures se distinguent d'après la charité que nous aurons eue dans la vie présente; car notre acte n'a pas de lui-même et par sa propre substance le pouvoir de mériter, il ne l'a que par l'habitude vertueuse qui l'anime et l'informe. Or la puissance de mérite qui se trouve dans chaque vertu vient de la charité, laquelle a pour objet la fin dernière elle-même. La diversité des mérites dépend donc de l'état où la charité se trouve dans un cœur; et dès-lors c'est par manière de mérite que la charité de la vie présente distingue les diverses demeures célestes (1).

Je réponds aux arguments : 1° Vertu signifie dans ce texte, non la capacité naturelle toute seule, mais la capacité naturelle avec un effort réel pour obtenir la grace. La vertu ainsi comprise sera donc alors comme la disposition matérielle à la mesure de grace et de gloire que chacun doit recevoir; mais la charité est la dernière forme donnée au mérite pour qu'il entre en possession de la gloire. Les divers degrés de gloire sont donc basés sur ceux de la charité, plutôt que sur ceux de la vertu, telle qu'on vient de la déterminer.

2° Les œuvres ne nous donnent un droit à la gloire céleste qu'autant qu'elles sont informées par la charité. Donc c'est d'après les divers degrés de cette vertu que sont établis les divers degrés de la gloire.

3° Bien que l'habitude toute seule de la charité, ou de toute autre vertu, ne soit pas un mérite auquel la récompense soit due, elle est néanmoins le principe et l'essence même du mérite qui se trouve dans l'acte. Voilà pourquoi la diversité des récompenses est basée sur les divers degrés de cette béatitude. De plus, le genre même de l'acte peut à certains égards déterminer le degré du mérite; mais ce ne sera pas à l'égard de la

(1) Une vertu n'a droit à la felicité des cieux qu'autant qu'elle est pratiquée en état de grace, informée et perfectionnée par la charité; c'est ce que nous avons vu fréquemment dans la *Somme*, c'est ce que les petits enfants apprennent dans les rudiments mêmes de la

bitur perfectio visionis divinæ. Secundo verò modo distinguuntur mansiones secundùm charitatem viæ; actus enim noster non habet quòd sit meritorius ex ipsa substantia actûs, sed solùm ex habitu virtutis, quo informatur. Vis autem merendi in omnibus virtutibus est ex charitate, quæ habet ipsum finem pro objecto. Et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem charitatis. Et sic charitas viæ distinguet mansiones per modum meriti.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus ibi non solùm accipitur pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam. Et tunc virtus hoc modo accepta, erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiæ et gloriæ suscipiendæ; sed charitas est formaliter complens meritum ad gloriam : et ideo distinctio gradûs in gloria accipitur penes gradus charitatis, potiùs quàm penes gradus virtutis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quòd opera non habent quòd eis retributio gloriæ reddatur, nisi in quantum sunt charitate informata. Et ideo secundum diversos charitatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis habitus charitatis vel cujuscumque virtutis non sit meritum cui debeatur præmium; est tamen principium et tota ratio merendi in actu. Et ideo secundum ejus diversitatem præmia distinguuntur. Quamvis etiam ex ipso genere actûs possit aliquis gradus in merendo considerari;

récompense essentielle, qui consiste dans la joie que nous cause la possession de Dieu ; ce sera à l'égard de quelque récompense accidentelle, consistant dans la joie qui résulte d'un bien créé.

QUESTION XCIV.

De la manière dont les saints seront vis-à-vis des damnés.

Tel est le sujet dont nous avons à traiter ici ; et là-dessus on demande trois choses : 1° Les saints voient-ils les peines des damnés ? 2° Y compatissent-ils ? 3° S'en réjouissent-ils (1) ?

ARTICLE I.

Les heureux habitants de la patrie verront-ils les peines des damnés?

Il paroît que les saints dans le ciel ne voient pas les peines des damnés. 1° La distance qui sépare les damnés des bienheureux est plus grande

religion. Or, si la charité peut seule nous ouvrir le ciel, elle doit seule nous y marquer une place, d'après l'axiome invoqué par l'auteur dans la seconde formule de la proposition.

(1) Si le théologien répond affirmativement à chacune de ces questions, comme il doit le faire, comme il le fera en réalité, des objections sans nombre, ou plutôt de violentes repulsions, vont aussitôt s'élever dans le cœur humain. C'est là ce qui fait du point de doctrine que l'auteur aborde ici, l'un des plus délicats et des plus difficiles de toute la théologie. Dans les conditions de la vie présente, avec les affections qui le dominent ici-bas, comment ce pauvre cœur pourroit-il concevoir qu'il puisse jamais voir avec indifférence, avec une sorte de joie même, les châtiments éternels des parents, des amis, des êtres auxquels il fut si profondément attaché? Sans prétendre faire entièrement disparoître le voile mystérieux qui couvre nos destinées futures, ne peut-on pas dire qu'un changement complet dans la nature et la direction de nos sentiments doit en opérer un semblable dans l'objet et le cours de nos tristesses, aussi bien que de nos joies? La sensibilité, l'appétit, comme parle saint Thomas, obéit toujours à l'intelligence. Un sujet de douleur, qui n'en a fait plus d'une fois l'expérience? devient une source de consolation et d'allégresse, quand notre intelligence le saisit sous un jour différent. Or, qui pourroit comprendre, qui pourroit exprimer surtout la révolution qui

---

non quidem respectu præmii essentialis, quod est gaudium de Deo; sed respectu alicujus accidentalis præmii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

QUÆSTIO XCIV VEL XCV.

De modo quo sancti se habebunt erga damnatos, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo quo sancti se habebunt erga damnatos.

Circa quod quæruntur tria : 1° Utrùm sancti pœnas damnatorum videant. 2° Utrum eis compatiantur. 3° Utrum de eorum pœnis lætentur.

ARTICULUS I.

Utrùm beati qui erunt in patria, videbunt pœnas damnatorum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd beati qui erunt in patria, non videant pœnas damnatorum. Major enim est distantia damnatorum

que celle qui nous en sépare dans la vie. Or les bienheureux ne voient pas les actions des hommes qui vivent sur la terre ; d'où vient que sur cette parole, *Isa.*, LXIII : « Abraham ne nous a pas connus, » la Glose dit : « Les morts, sans en excepter les saints, ne savent pas ce que font ici-bas les vivants, ceux même de leur famille. » Donc moins encore voient-ils les peines des damnés.

2° La vision est d'autant plus parfaite que l'objet en est plus parfaitement visible ; et de là ce que dit le Philosophe, *Ethic.*, X, 4 : « L'opération la plus parfaite de la vue a lieu quand ce sens est le mieux disposé et qu'il a pour objet ce qui est le plus capable de le ravir par sa beauté. » Donc, par la raison des contraires, la honte ou l'horreur de l'objet visible réagit sur la vue de manière à la rendre imparfaite. Or pas d'imperfection chez les bienheureux. Donc ils ne verront pas les misères des damnés, spectacle le plus affreux qui se puisse concevoir.

Mais le contraire résulte de ce texte d'*Isaie*, ult. 24 : « Ils sortiront, et ils verront les cadavres des hommes qui ont prévariqué contre moi ; » car la Glose dit : « Les élus sortiront par la pensée ou par une vision manifeste, afin qu'ils se sentent encore plus d'ardeur à rendre gloire à Dieu. »

(Conclusion. — Comme les contraires rapprochés se font mieux ressortir, les bienheureux dans le ciel verront les peines des damnés, afin qu'ils sachent mieux apprécier leur béatitude.)

On ne doit rien ôter aux bienheureux de ce qui peut contribuer à la perfection de leur béatitude. Or on apprend à mieux connoître une chose

se fera dans nos idées et nos appréciations, quand le grand jour de l'éternité se sera levé pour nous ? Ravis et comme absorbés par la vue de l'éternelle vérité, par la possession de la beauté suprême, nous ne formerons pas d'autres jugements, nous n'éprouverons pas d'autres affections, que les affections et jugements dont nous contemplerons les types supérieurs dans l'essence divine elle-même. Notre esprit et notre cœur s'identifieront avec la souveraine sagesse et l'amour infini. Voyant à découvert la raison profonde des choses, nous voudrons sans effort, nous voudrons avec bonheur, tout ce qu'aura décidé l'immuable volonté de notre Dieu. Et puis, ayons cette confiance dans la divine miséricorde, de croire qu'elle disposera tout d'une manière parfaite pour que rien ne puisse altérer la félicité des élus, sans blesser aucun des nobles instincts qu'elle-même a gravés dans leur âme.

à beatis, quàm viatorum. Sed beati viatorum facta non vident; unde *Isai.*, LXIII, super illud : « Abraham nescivit nos, » dicit Glossa : « Nesciunt mortui, etiam sancti, quid faciant vivi, etiam eorum filii. » Ergo multò minùs vident pœnas damnatorum.

2. Præterea, perfectio visionis dependet à perfectione visibilis; unde Philosophus dicit in X. *Ethic.* (cap. 4, sive 6), quòd « perfectissima sensûs visûs operatio, est sensûs maximè dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium. » Ergo, è contrario, turpitudo visibilis redundat in imperfectionem visionis. Sed imperfectio nulla erit in beatis. Ergo non videbunt miserias damnatorum, in quibus est summa turpitudo.

Sed contra est, quòd dicitur *Isai.*, ult. : « Egredientur, et videbunt cadavera virorum qui prævaricati sunt in me ; » Glossa : « Electi egredientur intelligentiâ vel visione manifestâ, ut ad laudem Dei magis accendantur. »

(Conclusio. — Cùm contraria juxta se posita magis elucescant, beati in regno cœlesti videbunt pœnas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat.)

Respondeo dicendum, quòd à Beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodque autem ex

quand on la compare à son contraire, par la raison que « les contraires rapprochés se font mieux ressortir. » Pour que les saints sachent donc mieux apprécier leur béatitude, et la sentent plus vivement, pour qu'ils en rendent à Dieu de plus abondantes actions de grace, il leur sera donné de voir à découvert les peines des impies.

Je réponds aux arguments : 1° La Glose parle des saints en cet endroit, en considérant simplement ce qui est possible selon les forces de la nature ; et il est vrai qu'ils ne doivent pas nécessairement connoître d'une connoissance naturelle tout ce qui se passe sur cette terre des vivants. Mais les saints qui sont dans la céleste patrie voient de la manière la plus claire ce qui se passe au sein de notre pèlerinage et de la damnation éternelle. Saint Grégoire dit, *Moral.*, XII, 14 : « Ce n'est pas des ames saintes qu'il faudroit entendre cette parole de Job, XIV, *Que ses enfants soient dignes ou indignes, il ne le saura pas ;...* des ames qui possèdent au-dedans la clarté de Dieu, ne peuvent en aucune façon rien ignorer de ce qui se passe au dehors. »

2° Quoique la beauté de l'objet visible contribue à rendre la vision plus parfaite, il ne s'ensuit pas que la laideur de ce même objet produise toujours une imperfection dans l'acte de la vue. Les espèces intelligibles par lesquelles l'ame connoît les choses contraires, ne sont pas contraires elles-mêmes ; et Dieu, en qui se trouve évidemment la connoissance la plus parfaite, voit absolument toutes les choses, les plus hideuses comme les plus belles.

ARTICLE II.

Les bienheureux compatissent-ils aux peines des damnés?

Il paroît que les bienheureux compatissent aux peines des damnés. 1° La compassion vient de la charité. Or les bienheureux possèdent la

---

comparatione contrarii magis cognoscitur; quia « contraria juxta se posita, magis elucescunt, » (ex libro *Problematum*, sect. 22). Et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut pœnam impiorum perfectè videant.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa loquitur de sanctis mortuis, secundum possibilitatem naturæ; non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia quæ erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria, omnia clarè cognoscunt quæ aguntur et apud viatores, et apud damnatos. Unde Gregorius dicit XII. lib. *Moral.* : « De animabus sanctis sentiendum non est hoc ») scilicet quòd *Job* dicit, « sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget, » etc.), « quia quæ intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quòd foris sit aliquid quòd ignorent. »

Ad secundum dicendum, quòd quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis, visibilis tamen turpitudo sine visionis imperfectione esse potest. Species enim rerum in anima, per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrariæ. Unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia pulchra et turpia videt.

ARTICULUS II.

Utrùm beati compatiantur miseriis damnatorum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd beati miseriis damnatorum compatiantur. Compassio enim ex charitate procedit. Sed in beatis

charité dans toute sa perfection. Donc ils compatissent éminemment aux souffrances des damnés.

2° Jamais les bienheureux ne pourront être éloignés de toute compassion, au même point que l'est Dieu lui-même. Mais Dieu compatit en quelque sorte à nos misères; et les anges y compatissent de même. Donc les bienheureux compatissent aux peines des damnés.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Quiconque compatit aux misères d'un autre, y participe d'une certaine façon. Or les bienheureux ne peuvent nullement participer aux misères d'autrui. Donc ils ne compatissent pas à celles des damnés.

(Conclusion. — Les damnés ne pouvant plus être délivrés de leurs peines, les bienheureux ne pourroient pas y compatir selon la droite raison, et dès-lors ils n'y compatiront pas réellement.)

On peut ressentir la miséricorde ou la compassion de deux manières différentes : par manière de passion et par manière d'élection. Or, chez les bienheureux il ne pourra exister dans la partie inférieure de l'ame aucune passion qui ne soit subordonnée à l'élection de la raison ou de la partie supérieure. Ce n'est donc que dans cette condition que la compassion ou la miséricorde peut se trouver en eux. Et la compassion ou la miséricorde ainsi comprise emporte avec elle le désir et la volonté de voir finir les maux qui en sont l'objet. Aussi n'éprouvons-nous pas une telle compassion à l'égard des maux que nous ne voulons pas voir finir. Tant que les pécheurs sont en ce monde, leur état est tel qu'ils peuvent, sans atteinte portée à la justice divine, passer de leur misère et de leur péché à la béatitude. Aussi la compassion a-t-elle lieu pour eux, et selon l'élection de la volonté raisonnable, puisque Dieu, les anges et les saints compatissent de cette manière à l'état des pécheurs et désirent leur salut; et par manière de passion, comme cela a lieu dans l'ame des bons vivant

---

erit perfectissima charitas. Ergo maximè miseriis damnatorum compatiuntur.

2. Præterea, beati nunquam erunt tantum elongati à compassione, quantum Deus est. Sed Deus quodammodo miseriis nostris compatitur; unde et *misericors* dicitur; et similiter angeli. Ergo beati compatiuntur miseriis damnatorum.

Sed contra : quicumque alicui compatitur, fit miseriæ ejus quodammodo particeps. Sed beati non possunt esse participes alicujus miseriæ. Ergo miseriis damnatorum non compatiuntur.

(Conclusio. — Cùm damnati non possint à sua miseria transferri, non possunt beati secundùm rectam electionem miseriis eorum compati; ac proinde nec unquam compatientur.)

Respondeo dicendum, quòd misericordia vel compassio potest in aliquo inveniri dupliciter : uno modo, per modum passionis; alio modo, per modum electionis. In beatis quidem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis. Unde non erit in eis compassio vel misericordia, nisi secundum electionem rationis. Hoc autem modo, ex electione rationis, misericordia vel compassio nascitur, prout scilicet aliquis vult malum alterius repelli. Unde in illis quæ secundùm rationem repelli non volumus, compassionem talem non habemus. Peccatores autem, quamdiu sunt in hoc mundo, in tali statu sunt quòd sine præjudicio divinæ justitiæ possunt in beatitudinem transferri à statu miseriæ et peccati. Et ideo compassio ad eos locum habet, et secundum electionem voluntatis (prout Deus, angeli, et beati eis compati dicuntur, eorum salutem volendo) et secundum passionem, sicut compatiuntur eis homines boni in statu viæ exis-

encore sur la terre (1). Mais après la mort les pécheurs ne pourront plus être délivrés de leurs misères. Dès-lors la compassion ne pourra plus avoir lieu à leur égard selon l'élection de la volonté raisonnable; et par là même les bienheureux jouissant de la gloire, ne peuvent plus ressentir pour les damnés aucune sorte de compassion.

Je réponds aux arguments : 1° La charité est un principe de compassion quand nous pouvons charitablement vouloir la fin des misères d'autrui. Or les saints ne peuvent pas vouloir ainsi la fin de la peine des damnés, puisque cela répugne à la justice divine. Cette raison n'est donc pas concluante.

2° Dieu est appelé un Maître plein de miséricorde, parce qu'il subvient à ceux qui, dans l'ordre de sa sagesse et de sa justice, doivent être délivrés de leurs misères; mais cela ne veut pas dire que sa miséricorde s'étende aux damnés, si ce n'est peut-être en les punissant moins qu'ils ne méritent.

ARTICLE III.

Les bienheureux se réjouissent-ils des peines des impies?

Il paroît que les bienheureux ne se réjouissent pas des peines infligées aux impies. 1° Se réjouir du mal d'autrui, c'est de la haine. Or les bienheureux sont incapables d'éprouver la haine. Donc ils ne se réjouissent pas des peines infligées aux damnés.

2° Les bienheureux dans le ciel sont au plus haut point de conformité avec Dieu. Or Dieu ne se réjouit pas de nos douleurs. Donc les bienheureux ne doivent pas se réjouir non plus des peines subies par les damnés.

3° Ce qui seroit blamable dans un homme vivant ici-bas, ne peut se

(1) Le sens du mot compassion s'est étrangement affaibli, altéré même dans notre langage ordinaire. L'idée vague et mal déterminée, qu'il porte désormais à notre esprit, rend en quelque sorte incompréhensible, ou du moins très-obscur, ce que l'auteur en dit ici. Il faut donc remonter à sa signification primordiale et philosophique, parfaitement definie déjà par saint Thomas lui-même, dans son traité de la charité, au commencement de la *première* partie de la *seconde*.

---

tentes. Sed in futuro non poterunt transferri à sua miseria. Unde ad eorum miserias non poterit esse compassio secundum electionem rectam. Et ideo beati qui erunt in gloria, nullam compassionem ad damnatos habebunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas tunc est compassionis principium, quando possumus ex charitate velle remotionem miseriæ alicujus. Sed sancti ex charitate hoc velle non possunt de damnatis, cùm divinæ justitiæ repugnet. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quòd Deus dicitur esse misericors, in quantum subvenit illis quos secundum ordinem sapientiæ et justitiæ suæ convenit à miseria liberari; non quòd damnatorum misereatur, nisi fortè puniendo citra condignum.

ARTICULUS III.

Utrùm beati lætentur de pœnis impiorum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd beati non lætentur de pœnis impiorum. Lætari enim de malo alterius ad odium pertinet. Sed beatis nullum erit odium. Ergo non lætabuntur de miseriis damnatorum.

2. Præterea, beati in patria erunt summè Deo conformes. Sed Deus non delectatur in pœnis nostris. Ergo nec beati delectabuntur pœnis damnatorum.

3. Præterea, illud quod est vituperabile in

trouver en aucune manière dans un heureux habitant de la patrie. Or c'est une chose extrêmement blâmable, dans les conditions de la vie présente, de trouver un sujet de satisfaction dans le malheur d'autrui; une chose extrêmement louable, au contraire, d'y compatir. Donc les bienheureux ne se réjouissent nullement du sort des damnés.

Mais le contraire est ainsi exprimé, *Psalm.* LVII, 11 : « Le juste se réjouira quand il verra éclater la vengeance. »

Il est encore dit, *Isa.*, ult. 24 : « Leur vue satisfera pleinement tous les hommes. » Cette pleine satisfaction est inséparable de la joie de l'ame. Donc les bienheureux se réjouiront des peines infligées aux impies.

(Conclusion. — Les saints dans le royaume céleste ne se réjouiront pas des peines des damnés considérées en elles-mêmes; ils se réjouiront seulement en contemplant la justice divine et en pensant qu'ils sont à l'abri de ses coups.)

Une chose peut être un sujet de joie, ou par elle-même ou par accident. On peut se réjouir d'une chose, précisément parce qu'elle est telle; et ce n'est pas ainsi que les saints peuvent se réjouir des peines des damnés. On peut se réjouir d'une chose, non à raison d'elle-même, mais à raison d'une circonstance qui l'accompagne; et c'est ainsi que les bienheureux se réjouiront des peines infligées aux impies. Ils verront en eux l'ordre de la justice divine, et en même temps le bienfait de leur propre délivrance. C'est donc là le double objet de la joie des bienheureux; c'est de cela qu'ils se réjouissent, et non directement des peines subies par les damnés.

Je réponds aux arguments : 1° Se réjouir du mal d'autrui, considéré comme tel, c'est sans doute de la haine; mais non s'en réjouir dans un autre but ou pour un autre motif. On se réjouit quelquefois de son propre

si l'on veut être en état de suivre les distinctions posées, et, dans toute sa portée, le point doctrinal démontré dans cet article.

---

viatore, nullo modo cadit in comprehensorem. Sed in homine viatore maximè est culpabile quòd reficiatur aliorum pœnis, et maximè laudabile ut de pœnis doleat. Ergo beati nullo modo lætantur de pœnis damnatorum.

Sed contra est, quòd in *Psalm.* LVII, dicitur : « Lætabitur justus cùm viderit vindictam. »

Præterea, *Isai.*, ult. : « Erunt usque ad satietatem visionis omni carni. » Satietas autem refectionem mentis designat. Ergo beati gaudebunt de pœnis impiorum.

(Conclusio. — Sancti in regno cœlesti non gaudebunt per se de pœnis damnatorum, sed per accidens, contemplando in eis divinam justitiam, et suam ab eis liberationem.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest esse materia gaudii dupliciter : uno modo per se, quando scilicet de aliquo gaudetur in quantum hujusmodi; et sic sancti non lætabuntur de pœnis impiorum; alio modo per accidens, id est ratione alicujus adjuncti. Et hoc modo sancti de pœnis impiorum gaudebunt, considerando in eis divinæ justitiæ ordinem, et suam liberationem, de qua gaudebunt. Et sic divina justitia et sua liberatio erunt per se causa gaudii beatorum; sed pœnæ damnatorum, per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quòd lætari de malo alterius, in quantum hujusmodi, pertinet ad odium; non autem lætari de malo alterius ratione alicujus adjuncti. Sic autem aliquis de malo proprio quandoque lætatur; sicut cùm quis gaudet de propriis afflictionibus, secun-

mal, des afflictions qui nous surviennent, en tant qu'elles peuvent nous aider à mériter l'éternelle vie ; c'est ce que nous voyons, *Joan.*, I, 2 : « Regardez comme un sujet d'une joie pleine et entière les tribulations qui vousarrivent. »

2° Dieu ne se plaît pas, sans doute, dans la peine même qu'il inflige ; mais il se plaît dans l'ordre de sa justice, qu'il rétablit ainsi.

3° Il ne seroit pas louable, en effet, de se réjouir ici-bas des peines que les autres éprouvent ; et cependant on le peut si l'on y voit un bien. Mais, en dehors de cela, il y a une grande différence à établir entre l'homme voyageur ici-bas et l'homme habitant de la patrie : chez le premier, les passions préviennent souvent le jugement de la raison, ce qui ne les empêche pas d'être quelquefois louables, à raison des bonnes dispositions qu'elles révèlent dans un cœur, ce qui a lieu dans la pudeur, par exemple, la pitié, le regret d'un mal commis ; tandis que chez les bienheureux, la passion suit invariablement la raison (1).

QUESTION XCV.

Des dots des bienheureux.

Nous avons à considérer ici les dots que Dieu fait aux âmes bienheureuses. Là-dessus, cinq points à résoudre : 1° Y a-t-il des dots qu'il faille assigner aux bienheureux? 2° La dot diffère-t-elle de la béatitude? 3° Y

(1) Non seulement donc les élus n'éprouvent aucune douleur réelle à l'occasion des peines des damnés, mais ils y trouvent même, indirectement ou accidentellement, comme s'exprime l'auteur, un surcroît de reconnoissance et de joie, en voyant le sort dont ils ont été préservés par la divine miséricorde. Sur cela, que les foibles esprits entraînés par le naturalisme

dùm quòd prosunt ei ad meritum vitæ, *Jacob*, I : « Omne gaudium existimate fratres, cùm in tentationes varias incideritis. »

Ad secundum dicendum, quòd quamvis Deus non delectetur in pœnis, in quantum hujusmodi, delectatur tamen in eis in quantum sunt per suam justitiam ordinatæ.

Ad tertium dicendum, quòd in viatore non est laudabile quòd delectetur de aliorum pœnis secundum se, est tamen laudabile si delectetur de eis in quantum habent aliquid boni annexum. Tamen alia ratio est de viatore et comprehensore : quia in viatore passiones frequenter insurgunt sine judicio rationis ; (et tamen tales passiones interdum sunt laudabiles, secundùm quòd bonam dispositionem mentis indicant ; sicut patet de verecundia et misericordia et pœnitentia de malo). Sed in comprehensoribus non potest esse passio, nisi judicium rationis consequens.

QUÆSTIO XCV VEL XCVI.

De dotibus beatorum, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de dotibus beatorum.

Circa quòd quæruntur quinque : 1° Utrùm beatis sint assignandæ aliquæ dotes. 2° Utrùm

a-t-il des dots qu'il faille attribuer au Christ? 4° Aux anges? 5° Les dots de l'âme sont-elles au nombre de trois?

ARTICLE I.

Faut-il admettre des dots dans les hommes qui jouissent du bonheur céleste?

Il paroît qu'il ne faut rien admettre de semblable dans les hommes qui sont au ciel. 1° La dot, selon le droit, « c'est ce qui est donné à l'époux pour soutenir les charges du mariage. » Or, les saints sont à la place, non de l'époux, mais de l'épouse, en tant qu'ils sont membres de l'Eglise. Donc ce n'est pas à eux que les dots doivent être données.

2° La dot, toujours selon le droit, ne vient pas du côté de l'époux, mais bien du côté de l'épouse. Or, tous les dons de la béatitude sont accordés aux élus de la part de l'époux, c'est-à-dire du Christ, conformément à cette parole, *Jac.*, I, 17 : « Tout don excellent, toute grâce parfaite vient d'en haut et descend du Père des lumières. » Les dons de ce genre accordés aux bienheureux ne doivent donc pas être désignés sous le nom de dot.

3° Dans les unions terrestres une dot est accordée, a-t-il été dit, pour aider à soutenir les charges du mariage. Mais, dans le mariage spirituel, il n'existe aucune charge, à le considérer surtout selon l'état de l'Eglise triomphante. Donc il ne sauroit là être question d'aucune dot.

4° Il ne s'agit de dot qu'à raison du mariage. Or, le mariage spirituel de l'âme avec le Christ est contracté par la foi, déjà dans l'état de l'Eglise militante. Si nous admettons donc que certaines dots soient accordées aux

contemporain crient à la barbarie; rien de plus simple. La religion leur échappe dans ce qu'elle a de surnaturel et de divin. Mais, sitôt que l'on en possède les premiers éléments, dans toute leur pureté, il faut nécessairement admettre cette doctrine; comme, le principe une fois accepté, on est forcé d'admettre la conséquence qu'il renferme.

---

dos à beatitudine differat. 3° Utrùm Christo competat habere dotes. 4° Utrùm angelis. 5° Utrùm convenienter assignentur tres animæ dotes.

ARTICULUS I.

Utrùm sint ponendæ aliquæ dotes in hominibus beatis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non sint ponendæ aliquæ dotes in hominibus beatis. Dos enim, secundum jura (1), « datur sponso ad sustinenda onera matrimonii. » Sed sancti non gerunt figuram sponsi, sed magis figuram sponsæ, in quantum sunt Ecclesiæ membra. Ergo eis dotes non dantur.

2. Præterea, dotes non dantur, secundùm jura, à parte sponsi, sed à parte sponsæ. Omnia autem dona beatitudinis dantur beatis à parte sponsi, scilicet Christi, *Jac.*, I : « Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens à Patre luminum, etc. » Ergo hujusmodi dona quæ beatis dantur, non sunt *dotes* appellanda.

3. Præterea, in matrimonio carnali dantur dotes ad faciliùs toleranda onera matrimonii. Sed in matrimonio spirituali non sunt aliqua onera, maximè secundùm statum Ecclesiæ triumphantis. Ergo non sunt ibi aliquæ dotes assignandæ.

4. Præterea, dotes non dantur nisi causâ matrimonii. Sed matrimonium spirituale contrahitur cum Christo per fidem, secundum statum Ecclesiæ militantis. Ergo eadem ratione,

(1) Sic enim Lege *Pro oneribus*, et Lege *Dotis fructus*, et in similibus aliis videre est, quæ lib. IX, cap. 18, § 12, in *Syntagmate Juris* referuntur.

bienheureux, il faudra bien en admettre aussi chez les saints vivant sur la terre. Mais ceci ne peut pas être. Donc cela non plus.

5° La dot s'applique aux biens extérieurs, appelés les biens de fortune. Or, la récompense des bienheureux consiste tout entière dans des biens intérieurs. Donc il n'y a pas lieu à parler de dot.

Mais le contraire résulte de cette parole si connue de saint Paul, *Ephes.*, V, 32 : « Ce mystère est grand, je dis en Jésus-Christ et son Eglise. » En effet, nous voyons là que le mariage spirituel est représenté par le mariage charnel. Or, dans celui-ci, c'est avec une dot que l'épouse se rend à la maison de son époux. Donc, comme les saints en entrant dans la béatitude céleste sont introduits dans la maison du Christ, il est juste qu'ils soient ornés de certaines dots.

Dans le mariage corporel, la dot a pour objet de contribuer au bien-être des époux. Or, le mariage spirituel est incomparablement plus heureux que l'autre. Donc c'est à celui-là surtout que des dots doivent être assignées.

La parure des épouses fait partie de leur dot. Or, les saints ont aussi leur parure spirituelle quand ils entrent dans la gloire, conformément à cette parole, *Isa.*, LXI, 10 : « Il m'a revêtu des vêtements du salut, comme une épouse parée de ses joyaux. » Donc les saints auront certaines dots dans la patrie céleste (1).

(Conclusion. — Il est certains dons, appelés dots par les théologiens, dont les bienheureux seront ornés dans le ciel.)

On ne sauroit douter que les élus, en entrant dans la gloire, ne reçoivent de Dieu certains dons qui doivent faire leur ornement. Et c'est là ce que

(1) Tout ce que nous connoissons ici-bas d'affections tendres et fortes, d'unions intimes et sacrées, a été tour-à-tour emprunté par la Religion, pour porter à notre intelligence et surtout pour faire sentir à notre cœur la puissance et les effets de l'amour que Dieu ressent à l'égard de l'homme. Dieu, dans la langue mystérieuse de la religion, est un tendre père, un ami dévoué, un frère, un époux pour la nature humaine. Mais de toutes ces touchantes appellations, celle qui revient le plus souvent dans les saintes écritures, celle qui fournit aux docteurs sacrés les images les plus suaves et les plus profonds enseignements, c'est la der_

---

si beatis aliquæ dotes conveniant, conveniunt etiam sanctis existentibus in via. Sed istis non conveniunt. Ergo nec beatis.

5. Præterea, dotes ad bona exteriora pertinent, quæ dicuntur *bona fortunæ*. Sed præmia beatorum erunt de interioribus bonis. Ergo non debent *dotes* nominari.

Sed contra, *Ephes.*, V, dicitur : « Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. » Ex quo habetur quòd spirituale matrimonium per carnale significatur. Sed in carnali matrimonio sponsa dotata traducitur in domum sponsi. Ergo, cùm sancti in domum Christi traducantur, cùm beatificantur, videtur quòd aliquibus dotibus dotentur.

Præterea, dotes in matrimonio corporali assignantur ad matrimonii solatium. Sed matrimonium spirituale delectabilius est quàm corporale. Ergo ei sunt dotes maximè assignandæ.

Præterea, ornamenta sponsarum ad dotem pertinent. Sed sancti ornati in gloriam traducuntur, ut dicitur *Isa.*, LXI : « Induit me vestimentis salutis, quasi sponsam ornatam monilibus suis. « Ergo sancti in patria dotes habent.

(Conclusio. — Aliquibus donis, quæ à Theologis *dotes* appellantur, ornabuntur beati in paradiso.)

Respondeo dicendum, quòd absque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum.

nos maîtres désignent sous le nom de dots. Aussi peut-on définir la dot dont il est ici question de la manière suivante : « Un ornement perpétuel de l'âme et du corps, qui accompagne la vie et doit à jamais durer dans la béatitude éternelle. » Cette définition, ou plutôt cette description est puisée dans une certaine analogie avec la dot corporelle; car celle-ci est comme un ornement donné à l'épouse, mais qui doit servir à l'époux pour entretenir convenablement l'épouse et les enfants; et toutefois la dot est conservée à l'épouse de manière à ne pouvoir se perdre, afin qu'elle lui revienne dans le cas où le mariage vient à se dissoudre. Quant au nom lui-même, les opinions sont partagées. Quelques-uns prétendent que ce nom n'est emprunté à aucune analogie avec le mariage corporel; ils n'y voient qu'une application particulière d'un nom commun donné à toute perfection, à tout ornement dont l'homme puisse être enrichi; ainsi nous disons qu'un homme est doué de science pour signifier qu'il est réellement savant. Ovide se sert plus d'une fois de cette expression dans un sens général. Mais cette opinion ne pourroit pas être maintenue jusqu'au bout. Quand un mot a été créé pour exprimer spécialement une chose, on n'a coutume de le transporter à d'autres qu'en vertu d'une certaine ressemblance ou analogie. Par conséquent, le nom de dot ayant eu pour première destination de désigner une chose appartenant au mariage corporel, toute autre acception qui lui sera donnée devra reposer sur un certain rapport avec sa signification primitive. D'autres disent donc que le rapport est pris ici de ce que qu'on appelle dot, à proprement parler, le don fait à l'épouse de la part de l'époux et qui doit servir à la parer quand elle entre dans la maison de celui-ci. A l'appui de ce senti-

nière. Si donc notre âme est l'épouse bien-aimée du Verbe divin, il n'est pas étonnant que de riches dots lui soient dévolues. La doctrine développée dans cette question ressort donc admirablement de l'essence même du Christianisme.

Et hi ornatus à Magistris *dotes* sunt nominati. Unde datur quædam definitio de dote de qua nunc loquimur, talis (1) : « Dos est perpetuus animæ et corporis ornatus, vitæ sufficiens, in æterna beatitudine jugiter perseverans. » Et sumitur hæc descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur, et providetur viro unde possit sufficienter sponsam et liberos nutrire; et tamen inamissibiliter dos conservatur sponsæ, ut ad eam separato matrimonio revertatur. Sed de ratione nominis, diversi diversimodè opinantur. Quidam enim dicunt quòd *dos* non accipitur ex aliqua similitudine ad matrimonium corporale; sed secundùm modum loquendi, quo omnem perfectionem seu ornatum cujuscumque hominis, *dotem* nominamus; sicut aliquis dicitur esse dotatus scientiâ, qui scientiâ pollet. Et sic Ovidius usus est nomine dotis dicens, *et quacumque potes dote placere, place.* Sed hoc non videtur usquequaque conveniens; quia quandocumque aliquod nomen est impositum ad aliquid principaliter significandum, non consuevit ad alia transferri, nisi secundùm aliquam similitudinem. Unde, cùm secundùm primam institutionem nominis *dos* ad carnale matrimonium pertineat, oportet quòd in qualibet alia acceptione attendatur aliqua similitudo ad principale significatum. Et ideo alii dicunt quòd secundùm hoc similitudo attenditur quòd *dos* propriè dicitur donum quod in matrimonio corporali datur sponsæ ex parte sponsi, quando introducitur in domum sponsi, ad ornatum sponsæ pertinens. Quod patet ex hoc

(1) Quis ante S. Thomam sic definiat non occurrit, nec aliunde quàm ex ipso et Paludano *Lexicon theologicum* refert.

ment, on cite ce que dit Sichem à Jacob et à ses enfants, *Genes.*, XXXIV, 12 : « Augmentez la dot à votre gré, et demandez des présents ; » puis encore, *Exod.*, XXI, 16 : « Si quelqu'un a séduit une vierge et l'a déshonorée, il la dotera et la prendra pour femme. » Voilà pourquoi la parure spirituelle donnée par le Christ aux saints, quand il les introduit dans la patrie céleste, est appelée dot. Mais cela est manifestement contraire à ce que disent les Juristes, auxquels il appartient évidemment de se prononcer en pareille matière. D'après eux, « la dot proprement dite est une donation constituée de la part de la femme à l'égard du mari ou de ses ayant cause, en vue des charges que le mari doit supporter. » Ce que l'époux donne à l'épouse, ils l'appellent « donation en vue des noces. » C'est ainsi que la dot est entendue dans ce texte III. *Reg.*, IX, 16 : « Pharaon, roi d'Egypte, prit Gazer et la donna pour dot à sa fille, femme de Salomon. » Les textes cités plus haut ne contredisent nullement celui-ci; car bien que la dot soit ordinairement constituée par le père de la jeune fille, il arrive parfois que l'époux ou le père de celui-ci dotent la jeune fille à la place de son père (1). Cela peut avoir lieu pour deux raisons : ou bien, par un élan d'amour pour l'épouse, comme le fit Hémor, père de Sichem, il voulut donner la dot qu'il devoit recevoir, à cause de l'ardent amour de son fils pour Dina. Ou bien cela est un châtiment infligé à l'époux; il assigne à la jeune fille qu'il a séduite la dot que le père auroit dû lui constituer. Et c'est le cas dont parle Moïse dans le texte invoqué. Il faut dire, par conséquent, avec d'autres théologiens, qu'on appelle proprement dot, dans le mariage corporel, ce qui est donné par ceux qui

(1) Il y a deux sortes de dots, disent les théologiens et les jurisconsultes; *dos profectitia*, celle que l'épouse reçoit de son père, *dos adventitia*, celle qui lui est constituée par un étranger. C'est ce que nous voyons en substance, dans les divers sentiments exposés ici.

---

quod dixit Sichem Jacob et filiis ejus, *Gen.*, XXXIV : « Augete dotem, et munera postulate ; » et *Exod.*, XXI : « Si seduxerit quis virginem dormieritque cum ea, dotabit eam, et accipiet eam uxorem. » Unde et ornatus qui à Christo sanctis exhibetur, quando traducuntur in domum gloriæ, *dos* nominatur. Sed hoc manifestè est contra id quòd juristæ dicunt, ad quos pertinet de his tractare (1). Dicunt enim quòd *dos* propriè est « quædam datio ex parte mulieris facta his qui sunt ex parte viri, pro onere matrimonii, quod sustinet vir. » Sed illud quod sponsus dat sponsæ, vocatur *donatio propter nuptias*. Et secundùm hunc modum accipitur *dos*, III. *Reg.*, IX, ubi dicitur quòd « Pharao rex Ægypti cepit Gazer, et dedit eam in dotem filiæ suæ uxori Salomonis. » Nec contra hoc faciunt auctoritates inductæ; quamvis enim dotes à parente puellæ consueverint assignari, tamen quandoque contingit quòd sponsus vel pater sponsi assignet dotes vice patris puellæ. Quod contingit dupliciter : vel præ nimio affectu ad sponsam ; sicut fuit de Hemor patre Sichem, qui voluit assignare dotem quam debebat accipere, propter vehementem amorem filii sui ad puellam. Vel hoc fit in pœnam sponsi, ut virgini à se corruptæ dotem de suo assignet, quam pater puellæ debuerat assignare. Et in hoc casu loquitur Moyses in auctoritate inductâ. Et ideo, secundùm alios, dicendum est quòd dos in matrimonio corporali propriè dicitur illud « quod

(1) Quippe in *Syntagmate Juris*, lib. VIII, cap. 8, num. 18 et 23, dicuntur dona sponsi, vel ornamenta sponsæ appellari potiùs *donatio ante nuptias*, vel desumpto à Græcis vocabulo *antipherna*, quòd *vice dotis* reciproco affectu dentur. Dotem enim appellant Græci φέρνην, etc.

tiennent les intérêts de la femme à ceux qui tiennent les intérêts du mari, en vue des charges du mariage, » comme il a été déjà dit. Mais alors il reste une difficulté, c'est de savoir comment une telle signification peut s'adapter à notre objet présent, puisque les ornements qui doivent briller au sein de l'éternelle béatitude, sont donnés à l'épouse spirituelle par le père de l'époux. C'est ce qui sera expliqué dans la réponse aux arguments.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique la dot soit assignée à l'époux pour l'usage, elle l'est à l'épouse pour le domaine et la propriété. Et ce qui le prouve clairement, c'est que, le mariage venant à se rompre, la dot, d'après le droit, demeure à l'épouse, comme nous l'avons déjà dit. Il en est de même dans le mariage spirituel : les ornements donnés à l'épouse, c'est-à-dire à l'Eglise dans ses membres, appartiennent sans doute à l'époux en ce qu'ils tournent à son honneur et à sa gloire; mais ils appartiennent aussi à l'épouse, puisqu'elle s'en embellit.

2° Le père de l'époux, c'est-à-dire du Christ, c'est uniquement la première personne de la Sainte Trinité; tandis que le père de l'épouse, c'est Dieu même ou la Trinité tout entière, par la raison que les effets qui ont lieu dans les créatures appartiennent à Dieu sans distinction de personnes. Par conséquent, ces sortes de dots, dans le mariage spirituel, sont plutôt données, à vouloir porter la précision jusque-là, par le père de l'épouse que par le père de l'époux. Mais, quoique commune aux trois personnes divines, cette donation peut être appropriée d'une certaine façon à chacune des trois : à la personne du Père, comme à celui qui donne, parce que l'autorité primordiale réside en lui; et la paternité à l'égard des créatures lui est également attribuée par appropriation, de sorte que dans ce sens le père de l'épouse est le même que celui de l'époux. Cette donation est appropriée au Fils, en tant que c'est à cause de lui et par lui-même qu'elle est faite. Elle est enfin appropriée au Saint-Esprit, parce qu'il

---

datur ab his qui sunt ex parte mulieris, his qui sunt ex parte viri, ad sustentanda onera matrimonii, » ut dictum est. Sed tunc remanet difficultas, quomodo hæc significatio possit aptari ad propositum, cùm ornatus qui sunt in beatitudine, dentur sponsæ spirituali à patre sponsi. Quod mafestabitur respondendo ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quòd dotes quamvis assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietas et dominium pertinet ad sponsam. Quod patet ex hoc quòd soluto matrimonio dos remanet sponsæ secundùm jura, (ut jam priùs). Et sic etiam in matrimonio spirituali, ipsi ornatus qui sponsæ spirituali dantur (scilicet Ecclesiæ in membris suis) sunt quidem ipsius sponsi in quantum ad ejus gloriam et honorem cedunt, sed sponsæ in quantum per eas ornatur.

Ad secundum dicendum, quòd pater sponsi (scilicet Christi) est sola persona Patris; pater autem sponsæ est tota Trinitas, effectus enim in creaturis ad totam Trinitatem pertinet. Unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, propriè loquendo, magis dantur à patre sponsæ, quàm à patre sponsi. Sed tamen hæc collatio quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum : Personæ quidem Patris ut danti, quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturæ appropriatur, ut sic idem sit pater sponsi et sponsæ. Filio verò appropriatur in quantum propter ipsum et per ipsum dantur; sed Spiritui sancto, in quantum in ipso et

en et la raison motrice est formelle. Tout don provenant naturellement de l'amour.

3° Le résultat essentiel de la dot, ce qui lui convient de soi, c'est d'aider à supporter les charges du mariage ; mais, d'une manière accidentelle, elle peut même éloigner ces charges et les faire complètement disparoître ; ainsi il convient essentiellement à la grâce de justifier l'homme, et par accident de détruire son impiété. Dans le mariage spirituel, il n'y a pas de charges à supporter, mais bien un suprême bonheur à goûter. Et c'est pour compléter ce bonheur que les dots sont données à l'épouse ; son union avec l'époux en est plus douce et plus belle.

4° Ce n'est pas quand elle est fiancée qu'on assigne une dot à l'épouse ; c'est quand elle est introduite dans la maison de l'époux. Or, tant que nous sommes dans la vie présente, « nous voyageons loin du Seigneur, » II *Corinth.*, V, 6. Voilà pourquoi les dons accordés aux saints dans cette vie, ne portent pas le nom de dots ; on ne désigne ainsi que les dons qu'ils reçoivent en entrant dans la gloire, c'est-à-dire en s'unissant effectivement à leur céleste époux.

5° Dans le mariage spirituel, c'est la beauté intérieure qui est requise ; et de là cette parole, *Psalm.* XLIV, 14 : « Toute la beauté de la fille du Roi vient du dedans. » Dans le mariage corporel, c'est l'éclat extérieur qu'on recherche. Les dons qui s'appliquent à ces deux sortes de mariages ne sauroient donc être les mêmes.

---

secundùm ipsum dantur ; amor enim est omnis dationis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii ; sed per accidens illud quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii, quod per eas levatur ; sicut gratiæ convenit per se, facere justum, sed per accidens, quòd de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas. Et ad hanc perficiendam jucunditatem dotes sponsæ conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

Ad quartum dicendum, quòd dotes non consueverunt assignari sponsæ quando desponsatur ; sed quando in domum sponsi traducitur, ut præsentialiter sponsum habeat. Quamdiu autem in hac vita sumus, *peregrinamur à Domino*, II. *Cor.*, V. Et ideo dona quæ sanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur *dotes* ; sed illa quæ conferuntur eis, quando transferuntur in gloriam, in qua sponso præsentialiter perfruuntur.

Ad quintum dicendum, quòd in spirituali matrimonio interior decor requiritur ; unde dicitur in *Psalm.* XLIV : « Omnis gloria ejus filiæ regis ab intus, etc. » Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior. Unde non oportet quòd dotes hujusmodi assignentur in matrimonio spirituali, sicut assignantur in corporali.

ARTICLE II.

La dot est-elle la même chose que la béatitude?

Il paroît que la dot est la même chose que la béatitude. 1° La dot a été déjà définie : « Un ornement de l'âme et du corps, qui doit à jamais persévérer dans l'éternelle béatitude. » Or la béatitude de l'âme en est bien aussi l'ornement. Donc la béatitude et la dot sont la même chose.

2° La dot rend l'union de l'épouse avec l'époux plus agréable. Mais c'est bien là aussi ce que fait la béatitude dans le mariage spirituel. Donc la béatitude ne diffère pas de la dot.

3° Dans le pensée de saint Augustin, *De Trin.*, I, 8, la vision est toute la substance de la béatitude. Or la vision compte au nombre des dots. Donc la dot ne diffère pas de la béatitude.

4° La jouissance qui accompagne la vision fait la béatitude. Or la jouissance céleste est une dot. Donc la béatitude et la dot sont la même chose.

5° D'après Boëce, *De Consol.*, III, 2, « la béatitude est un état qui se compose de l'assemblage de tous les biens. » Or l'état des bienheureux est complété par les dots. Donc les dots ne sont que des parties de la béatitude.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La dot se donne sans qu'on l'ait méritée. Or la béatitude n'est pas un don absolu, c'est une récompense accordée au mérite. On ne sauroit donc confondre la béatitude avec la dot.

Il n'y a qu'une béatitude; il y a plusieurs dots. Donc la dot n'est pas la béatitude.

« La béatitude s'attache à l'homme dans ce qu'il y a de principal en lui (1), » comme il est dit, *Ethicor.*, I, 7. Or la dot s'étend au corps

(1) Ce qu'il y a de principal dans l'homme, nous l'avons souvent appris de notre saint docteur, ce n'est pas précisément la raison, ou cette faculté intellectuelle qui conduit l'homme, à

ARTICULUS II.

Utrùm dos sit idem quod beatitudo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd dos sit idem quod beatitudo. Ut enim ex definitione dotis prædicta patet, « dos est ornatus corporis et animæ, in æterna beatitudine jugiter perseverans. » Sed beatitudo animæ est quidam ornatus ejus. Ergo beatitudo est dos.

2. Præterea, dos dicitur illud per quod sponsa delectabiliter sponso conjungitur. Sed in spirituali matrimonio beatitudo est hujusmodi. Ergo beatitudo est dos.

3. Præterea, visio, secundum Augustinum, est tota substantia beatitudinis. Sed visio ponitur una de dotibus. Ergo beatitudo est dos.

4. Præterea, fruitio beatum facit. Fruitio autem est dos. Ergo dos facit beatum; et sic est beatitudo.

5. Præterea, secundùm Boëtium libro III. *De Consol.* Prosâ, II, « beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. » Sed status beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dotes sunt beatitudinis partes.

Sed contra, dos datur sine meritis. Sed beatitudo non datur, sed redditur pro meritis. Ergo beatitudo non est dos.

Præterea, beatitudo est una tantùm. Dotes verò sunt plures. Ergo beatitudo non est dos.

Præterea, « beatitudo inest homini secundùm id quod est potissimum in eo, » ut dicitur in I. *Ethic.* (1). Sed dos etiam in corpore poni-

(1) Cap. quidem 4, græco-lat., implicitè dumtaxat, vel cap. 7 in antiquis, et apud S. Tho-

lui-même. Donc la béatitude et la dot ne sont pas la même chose.

(CONCLUSION. — La béatitude étant une sorte d'opération ou d'acte, et la dot une qualité ou disposition, il faut admettre qu'elles diffèrent réellement entre elles.)

Il existe à cet égard deux opinions : l'une prétend que la béatitude et la dot sont en réalité la même chose et qu'il n'y a entre elles qu'une différence de raison, en ce que la dot regarde l'union spirituelle entre notre âme et le Christ, ce que ne fait pas la béatitude. Mais cette opinion ne paroît pas pouvoir être maintenue, puisque la béatitude consiste dans une opération, et que la dot n'a rien d'actif, est simplement une disposition ou qualité. Dans la seconde opinion, il faut donc admettre une différence même réelle entre la béatitude et la dot : la béatitude sera ainsi l'opération parfaite par laquelle l'âme bienheureuse est unie à Dieu ; et les dots seront les habitudes, ou autres qualités quelconques, qui ont cette opération parfaite pour but ; et, de la sorte, les dots préparent à la béatitude, plutôt qu'elles n'en font partie.

Je réponds aux arguments : 1° La béatitude, à proprement parler, n'est

travers mille détours et par de pénibles efforts, à la découverte ou à la démonstration de la vérité; c'est l'intellect lui-même, ou la faculté de saisir le vrai d'une manière immédiate et directe. Il est peu de choses que nous percevions ainsi, dans les conditions de la vie présente. Ce n'est que dans un monde meilleur, après avoir subi la dernière tranformation, que l'intellect humain entrera dans son plein exercice, vera parfaitement la vérité qui est Dieu même. C'est là ce que l'auteur nomme l'opération parfaite; et c'est dans cette parfaite opération de l'intellect que consistera la suprême béatitude. Il existe néanmoins, au sein même des obscurités de la terre, en dehors même des lumières de la révélation, des aspirations élevées, des ravissements sublimes, qui prouvent, d'une part, qu'il n'y a pas de bonheur plus réel et plus grand que celui dont l'intelligence est le siége ou la source, et qui sont, d'autre part, comme un glorieux pressentiment de notre destinée future, un reflet anticipé de la félicité céleste. Voyons ce que dit le stagyrite, à l'endroit même indiqué dans la thèse. Il seroit difficile de rencontrer ou même de concevoir chez un payen une plus haute philosophie. « L'homme doit tout faire pour vivre selon ce qu'il y a de meilleur en lui. Il paroît même que c'est là ce qui constitue proprement chaque être, puisque c'est ce qu'il possède de principal et de plus parfait ; et ce qui est propre à chaque nature, est aussi ce qu'elle a de plus suave et de plus doux, la source des plus pures délices. Par conséquent, la vie intellective est la plus agréable et la meilleure pour l'homme, la plus heureuse, en un mot, puisque cette vie le fait proprement ce qu'il est. »

---

tur. Ergo *dos* et *beatitudo* non sunt idem.

(CONCLUSIO. — Cùm beatitudo in operatione quadam consistat, dos verò sit potiùs qualitas vel dispositio quædam, illa realiter inter se differre certum est.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd beatitudo et dos sunt idem re, sed differunt ratióne; quia dos respicit spirituale matrimonium, quod est inter Christum et animam, non autem beatitudo. Sed hoc non potest esse (ut videtur) cùm beatitudo in operatione consistat; dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas vel dispositio quædam. Et ideo, secùndùm alios, dicendum est quòd beatitudo et dos etiam realiter differunt; ut *beatitudo* dicatur ipsa operatio perfecta qua anima beata Deo conjungitur; sed *dotes* dicantur habitus vel dispositiones vel quæcumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem; ut sic dotes ordinentur ad beatitudinem magis quàm sint in beatitudine ut partes ejus.

Ad primum ergo dicendum, quòd *beatitudo,* propriè loquendo, non est animæ ornatus, sed

mam lect. 7 ; sed expressiùs lib. X, cap. 7, græco-lat., vel 11 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 11.

pas un ornement de l'âme, mais bien une chose qui provient de cet ornement; elle est une opération; ce qu'on ne sauroit dire évidemment de l'ornement ou de la beauté.

2° La béatitude ne dispose pas l'âme à son union avec le Christ, elle est cette union même, qui consiste dans l'opération de l'intellect; tandis que les dots disposent réellement à cette union.

3° La vision peut être entendue de deux manières : d'une manière actuelle d'abord, c'est-à-dire dans l'acte même de la vision; et, de la sorte, la vision n'est pas une dot, mais bien la béatitude elle-même. Puis d'une manière habituelle, c'est-à-dire pour l'habitude par laquelle cette opération est produite, ou bien pour la clarté glorieuse qui met l'âme en état de voir Dieu. Et, de la sorte, la vision est une dot et un principe de béatitude, et non la béatitude elle-même.

4° Même réponse, en substituant la jouissance à la vision.

5° La béatitude réunit, à la vérité, tous les biens, mais non comme les diverses parties qui constitueroient son essence; ces biens sont comme les dispositions ou les degrés qui accompagnent la béatitude.

ARTICLE III.

Le Christ peut-il avoir des dots?

Il paroît qu'il convient au Christ d'avoir des dots. 1° En passant à l'état de gloire, les saints seront rendus conformes au Christ; et de là cette parole de l'Apôtre, *Philip.*, III, 21 : « Il reformera notre corps humilié en le rendant conforme à son corps glorieux. » Le Christ a donc aussi des dots.

2° C'est à l'imitation du mariage corporel que des dots sont assignées

---

est aliquid quòd ex ornatu animæ provenit, cùm sit operatio quædam, *ornatus* verò dicitur aliquis decor ipsius beati.

Ad secundum dicendum, quòd *beatitudo* non ordinatur ad conjunctionem, sed est ipsa conjunctio animæ cum Christo, quæ est per operationem; sed *dotes* sunt dona disponentia ad hujusmodi conjunctionem.

Ad tertium dicendum, quòd *visio* dupliciter potest accipi : uno modo, actualiter, id est pro ipso actu visionis; et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, id est pro habitu à quo talis operatio elicitur, sive pro ipsa gloriæ claritate, qua anima divinitus illustratur ad Deum videndum. Et sic est *dos* et principium beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo.

Et similiter dicendum Ad quartum, de fruitione.

Ad quintum dicendum, quòd beatitudo colligit omnia bona, non quasi partes essentiæ beatitudinis, sed quasi aliquo modo ad beatitudinem ordinata (1), ut suprà dictum est (in corp.)

ARTICULUS III.

Utrùm competat Christo habere dotes.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Christo competat habere dotes. Sancti enim Christo per gloriam conformabuntur; unde dicitur *Philipp.*, III : « Qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ. » Ergo etiam Christus dotes habet.

2. Præterea, in spirituali matrimonio assi-

(1) Non per modum antecedentis vel præviæ dispositionis ad eam consequendam, sed ex adjuncto et per modum perfectionis concomitantis eam jam habitam, vel conferentis immediatè ac proximè ad eam actu eliciendam, sicut mox dictum de visione sive gloriæ claritate,

dans l'union spirituelle. Or il y a dans le Christ et dans le Christ seul, une sorte de mariage spirituel, des deux natures en une seule personne; ce qui a fait dire bien souvent que le Verbe divin avoit épousé la nature humaine, comme on peut le voir dans la Glose, à propos de ce texte, par exemple, *Psalm.* XVIII : « Il a placé son tabernacle dans le soleil; » ou de celui-ci, *Apoc.*, XXI : « Voici que le tabernacle de Dieu est avec les hommes. » Donc il appartient au Christ d'avoir des dots.

3° Saint Augustin dit, *De doct. Christ.*, III, 31 : « Le Christ, d'après la règle de Ticonius (1), à raison de l'unité de son corps mystique, de l'unité qui existe entre la tête et les membres, non-seulement se désigne lui-même sous le nom d'époux, mais se désigne encore sous le nom d'épouse, comme dans ce texte d'*Isaïe*, LXI, 10 : « Il m'a revêtu des vêtements du salut, comme un époux orné de sa couronne, comme une épouse parée de ses joyaux. » Puis donc que la dot regarde l'épouse, il semble juste d'attribuer des dots au Christ.

4° La dot revient de droit à tous les membres de l'Eglise, puisque l'Eglise est la véritable épouse. Or le Christ est membre de l'Eglise, comme on le voit clairement par cette parole de l'Apôtre, I. *Corinth.*, XII, 27 : « Vous êtes le corps du Christ, membres dependant du membre; » c'est-à-dire du Christ, ajoute la Glose. Donc le Christ doit avoir des dots.

5° Le Christ possède une vision, une jouissance et une délectation parfaites. Or, ce sont là des dots. Donc, etc.....

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Entre l'époux et l'épouse, il faut nécessairement qu'il y ait distinction de personnes. Or dans le Christ il n'y a rien qui se distingue personnellement du Fils de Dieu, qui est le véritable Epoux, comme on le voit par cette parole, *Joan.*, III, 29 : « Celui

(1) Règle dont il a été déjà parlé dans le traité de l'Incarnation, au sujet de la communication des idiomes.

---

gnantur dotes ad similitudinem matrimonii corporalis, sed in Christo invenitur quoddam matrimonium spirituale, quod est sibi singulare, scilicet duarum naturarum in una persona; secundùm quod dicitur natura humana in seipso esse desponsata à Verbo, ut patet ex Glossa super illud *Psalm.* XVIII : « In sole posuit tabernaculum, etc., » et *Apocal.*, XXI : « Ecce tabernaculum Dei cum hominibus. » Ergo et Christo competit habere dotes.

3. Præterea, ut dicit Augustinus lib. III. *De Doctrina Christiana*, cap. 31, « Christus, secundùm regulam Ticonii, propter unitatem corporis mystici, quæ est inter caput et membra, nominat se etiam sponsam, et non solùm sponsum, » ut patet *Isai.*, LXI : « Quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis. » Cùm ergo sponsæ debeantur dotes, oportet (ut videtur), in Christo dotes ponere.

4. Præterea, omnibus membris Ecclesiæ debetur dos, cùm Ecclesia sit sponsa. Sed Christus est Ecclesiæ membrum, ut patet I. *Cor.*, XII : « Vos estis corpus Christi et membra de membro; » Glossa id est, *de Christo*. Ergo Christo debentur dotes.

5. Præterea, Christus habet perfectam visionem, fruitionem, et delectationem. Hæc autem ponuntur dotes. Ergo, etc.

Sed contra, inter sponsum et sponsam exigitur distinctio personarum. Sed in Christo non est aliquid personaliter distinctum à Filio

quod beatitudinis principium sit; ac de aliis bonis quorum congregatione constat, patet quòd sint ejus effectus, etc.

qui a une épouse est l'époux. » Du moment donc où la dot est assignée à l'épouse ou en sa faveur, on ne sauroit dire que cela regarde le Christ.

Celui qui donne les dots, évidemment ne les reçoit pas. Or, c'est le Christ qui donne les dots spirituelles. Donc il ne convient pas de les lui attribuer.

(CONCLUSION. — Ou il ne convient nullement d'attribuer des dots au Christ, ou cela ne lui convient pas, du moins d'une manière aussi directe qu'aux autres saints; et cependant les biens qui constituent les dots lui appartiennent de la manière la plus éminente.)

Les opinions des Docteurs sont partagées à ce sujet. Quelques-uns distinguent dans le Christ une triple union : union de sentiment, consistant dans l'amour qui l'attache à Dieu ; union de condescendance, par laquelle la nature divine prend la nature humaine dans l'unité de personne; l'union mystique, enfin, celle qui rattache le Christ à son Eglise. Ils disent donc que, sous le rapport des deux premières sortes d'union, il convient d'attribuer des dots au Christ, et des dots considérées comme telles ; mais que, sous le rapport de la troisième union, bien que le Christ possède éminemment ce qui constitue la dot, il ne convient pas de le lui attribuer comme dot proprement dite, par la raison qu'à cet égard le Christ est l'époux et l'Eglise l'épouse ; et, nous l'avons déjà dit, la dot est donnée à l'épouse en domaine et propriété, tandis que l'époux n'en a que l'usage. Ce sentiment, toutefois, ne nous paroît pas admissible. En effet, l'union que l'amour établit entre le Christ, même en tant que Dieu, et le Père, ne sauroit en aucune façon être appelée un mariage; il n'y a rien là de ce qui constitue la sujétion nécessaire de l'épouse à l'égard de l'époux. L'union elle-même de la nature humaine avec la nature divine, soit celle qui repose sur l'unité personnelle, soit celle qui résulte de la conformité de volontés, ne comporte pas une dot proprement dite; et cela pour trois

---

Dei, qui est sponsus ; ut patet *Joan.*, III : « Qui habet sponsam, sponsus est. » Ergo cùm dotes sponsæ assignentur, vel pro sponsa, videtur quod Christo non competat habere dotes.

Præterea, non est ejusdem dare dotes et recipere. Sed Christus est qui dat dotes spirituales. Ergo Christo non competit dotes habere.

(CONCLUSIO. — Vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita propriè sicut aliis sanctis ; ea tamen quæ *dotes* dicuntur, excellentissimè illi conveniunt.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd in Christo est triplex unio : una, quæ dicitur *consentanea*, qua unitur Deo per connexionem amoris. Alia *dignativa*, qua humana natura unitur divinæ; tertia, qua ipse Christus unitur Ecclesiæ. Dicunt ergo quòd secundùm duas primas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotis ; sed quantum ad tertiam convenit ei id quod est dos, excellentissimè, non tamen sub ratione dotis; quia in tali conjunctione Christus est ut sponsus, sed Ecclesia ut sponsa, dos autem datur sponsæ quantum ad proprietatem et dominium, quamvis detur sponso ad usum. Sed hoc non videtur esse conveniens. In illa enim conjunctione qua Christus unitur Patri per consensum amoris, etiam in quantum est Deus, non dicitur aliquod matrimonium esse ; quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet esse sponsæ ad sponsum. Similiter etiam nec in conjunctione humanæ naturæ ad divinam, quæ est in unione personæ, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse propria ratio dotis, propter tria :

raisons : 1° Parce que, dans tout mariage où il peut être question de dot, il faut qu'il y ait conformité de nature entre l'épouse et l'époux ; ce qui n'existe pas évidemment entre la nature humaine et la nature divine ; 2° Parce qu'il faut également qu'il y ait là distinction de personnes, et la nature humaine, dans le Christ, n'est pas personnellement distincte du Verbe ; 3° Parce que la dot est donnée au moment même où l'épouse passe dans la maison de l'époux, et ne semble regarder par là même qu'une personne qui contracte des liens dont elle étoit libre auparavant ; et la nature humaine, laquelle a été prise et personnellement unie au Verbe, n'a pas été un seul instant libre de ces liens sacrés. Il reste donc à dire, avec les autres Docteurs, ou bien que la dot proprement dite ne convient pas au Christ, ou que du moins elle ne lui convient pas d'une manière aussi directe qu'aux autres saints ; ce qui n'empêche pas que les biens appelés dots ne lui appartiennent d'une manière éminente.

Je réponds aux arguments : 1° La conformité dont il s'agit dans le texte de l'Apôtre, doit s'entendre de ce qui constitue l'essence même de la dot, mais non, en ce qui regarde le Christ, de la dot considérée comme telle ; car il n'est pas nécessaire que ce en quoi nous sommes rendus conformes au Christ, existe de la même manière en lui et en nous.

2° La nature humaine ne sauroit, à prendre les termes dans leur rigoureuse acception, porter le nom d'épouse, en tant qu'elle est personnellement unie au Verbe, puisqu'il n'y a plus là distinction de personnes, chose évidemment requise entre l'époux et l'épouse. Ce n'est qu'à certains égards seulement qu'on peut dire qu'elle a été épousée quand elle a été personnellement unie au Verbe ; ainsi comme l'épouse, elle demeure inséparablement unie, elle est encore inférieure au Verbe, et de plus elle est gouvernée par lui, comme l'épouse l'est par l'époux (1).

(1) Un grand nombre de Docteurs et de Pères de l'Eglise appliquent à l'union hypostatique du Verbe divin et de la nature humaine dans le Christ, l'image ou la métaphore du mariage

---

Primò, quia exigitur conformitas naturæ inter sponsum et sponsam in matrimonio illo in quo dantur dotes; et hoc deficit in conjunctione humanæ naturæ ad divinam. Secundò, quia exigitur ibi distinctio personarum, humana autem natura non est personaliter distincta à Verbo. Tertio, quia dos datur quando sponsa de novo traducitur in domum sponsi, et sic videtur ad sponsam pertinere, quæ de non conjuncta fit conjuncta; humana autem natura, quæ est assumpta in unitatem personæ à Verbo, nunquam fuit quin esset perfectè conjuncta. Unde secundùm alios est dicendum, quòd vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita propriè sicut aliis sanctis; ea tamen quæ *dotes* dicuntur, excellentissimè ei conveniunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd conformatio illa est intelligenda secundùm id quod est *dos*, et non secundùm rationem *dotis*, quæ sit in Christo; non enim oportet quòd illud in quo Christo conformamur, sit eodem modo in Christo et in nobis.

Ad secundum dicendum, quòd natura humana non propriè dicitur esse sponsa in conjunctione illa qua Verbo conjungitur; cùm non servetur ibi personarum distinctio, quæ inter sponsum et sponsam requiritur; sed quòd quandoque dicatur desponsata humana natura, secundùm quod Verbo conjuncta est, hoc est in quantum habet aliquem actum sponsæ, quia scilicet inseparabiliter conjungitur, et quia in illa conjunctione humana natura est Verbo inferior, et per Verbum regitur, sicut sponsa per sponsum.

3° Si parfois le Christ est désigné sous le nom d'épouse, ce n'est pas que ce nom lui convienne véritablement, c'est en tant qu'il s'identifie par l'esprit et par l'amour, avec l'Eglise, qui est son épouse. Dans ce même sens, rien n'empêche qu'on ne dise de lui qu'il a des dots ; car c'est de son Eglise, et non de lui, que cette parole devra s'entendre.

4° Le mot église présente un double sens : quelquefois il désigne seulement le corps mystique uni au Christ comme à sa tête ; et c'est ainsi que l'Eglise a le caractère d'épouse ; mais le Christ ne peut pas ainsi être simplement appelé membre de l'Eglise, il est la tête dont l'influence se répand dans tous les membres de ce corps. Parfois le mot église désigne la tête et le corps réunis ; et alors il est vrai de dire que le Christ est membre de l'Eglise, membre qui a sa fonction propre et distincte, laquelle consiste à faire circuler la vie dans tous les autres. Et cependant on ne sauroit avec une parfaite exactitude appliquer au Christ le nom de membre ; le membre, en effet, n'est que la partie d'un tout, et dans le Christ le bien spirituel n'est pas divisé, il y est totalement, intégralement et comme dans sa source. Aussi est-il lui-même le bien total de l'Eglise ; nous ne connoissons rien au-dessus de lui, rien pour ainsi dire en dehors de lui. Si l'on entend l'Eglise dans le second sens, elle n'est plus alors l'épouse seule, mais bien l'époux et l'épouse, à raison de leur union spiri-

spirituel, mais en sauvegardant parfaitement la pureté du dogme catholique touchant la personnalité du Fils de Dieu fait homme. Sur cette parole du prophète royal : « Il s'est élancé comme l'époux sortant de son lit nuptial, » saint Augustin dit : « Celui qui est semblable à l'époux, c'est le Verbe fait chair ; le sein de la vierge a été son lit nuptial ; il s'est élancé de ce sanctuaire immaculé, uni à la nature humaine. » Expliquant un texte bien connu de l'Evangile, saint Grégoire s'exprime ainsi : « Dieu le Père a célébré les noces de son Fils quand il l'a uni à la nature humaine dans le sein de la vierge Marie. » Mais aussitôt le saint docteur ajoute : « Toutefois, comme une telle union se contracte entre deux personnes différentes, il faudroit bien se garder de rien admettre dans notre intelligence, touchant l'union de la nature divine et de la nature humaine dans Jésus-Christ, notre rédempteur, qui pût nous faire croire à la présence d'une double personnalité. Il est donc plus naturel et plus sûr en même temps, de dire que ces noces spirituelles ont eu lieu quand, par le mystère de l'Incarnation, Dieu le Père a uni la sainte Eglise à son divin Fils. » N'est-ce pas là la doctrine développée par notre auteur dans la thèse actuelle ?

Ad tertium dicendum, quòd hoc quod aliquando dicitur Christus *sponsa*, non est quia ipse verè sit sponsa, sed in quantum sibi assumit personam sponsæ suæ, scilicet Ecclesiæ, quæ est ei spiritualiter conjuncta. Unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi possit dici habere dotes, non quòd ipse habeat, sed quia Ecclesia habet.

Ad quartum dicendum, quòd nomen *Ecclesiæ* dupliciter accipitur : quandoque enim nominat tantummodo corpus quod Christo conjungitur sicut capiti ; et sic tantùm Ecclesia habet rationem sponsæ ; sic verò Christus non est Ecclesiæ membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiæ membris. Alio modo accipitur Ecclesia secundùm quod nominat caput et membra conjuncta ; et sic Christus dicitur membrum Ecclesiæ, in quantum habet distinctum officium ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam. Quamvis non multùm propriè dicatur membrum. Quia membrum importat partialitatem quamdam ; in Christo autem bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter et integrum. Unde ipse est totum Ecclesiæ bonum, nec est aliquid majus ipso, et alius quàm ipse solus. Sic autem loquendo de Ecclesia, *Ecclesia* non solùm nominat sponsam, sed sponsum et sponsam, prout per conjunctionem spiritualem est ex eis unum effectum. Unde, licet Christus aliquo modo dicatur

tuelle. S'il est donc permis de dire, en un sens, que le Christ est membre de l'Eglise, il ne l'est, en aucun, de l'appeler membre de l'épouse. Et c'est pour cela que l'idée de dot ne peut lui être appliquée.

5° Il y a dans cette énumération équivoque de langage; les choses énumérées ne conviennent pas au Christ en tant qu'elles forment des dots.

ARTICLE IV.

Les anges ont-ils des dots?

Il paroît que les anges ont des dots. 1° Sur cette parole, *Cant.*, VI : « Ma colombe est une, » la Glose ajoute : « l'Eglise est une dans les hommes et dans les anges. » Or l'Eglise est l'épouse, et il convient à tous ses membres d'avoir des dots. Donc les anges en ont aussi.

2° Sur cette autre parole, *Luc.*, XII : « Et vous, soyez semblables à des hommes qui attendent leur maître, quand il doit revenir des noces, » la Glose dit : « Le Seigneur est allé à ses noces, quand, après sa résurrection, nouvel homme, il s'unit la multitude des anges. » La multitude des anges constitue donc, elle aussi, l'épouse du Christ; et dès-lors il appartient aux anges d'avoir des dots.

3° Le mariage spirituel consiste dans l'union spirituelle. Or l'union spirituelle de Dieu avec les anges n'est pas moindre que celle de Dieu avec les élus. Les dots ayant donc pour objet et pour cause le mariage spirituel, les anges doivent les posséder aussi bien et mieux que les hommes.

4° Le mariage spirituel suppose l'époux spirituel et l'épouse spirituelle.

---

membrum Ecclesiæ, nullo tamen modo potest dici *membrum sponsæ* (1). Et sic ei non convenit ratio dotis.

Ad quintum dicendum, quòd in processu illo est fallacia accidentis; non enim illa Christo conveniunt secundùm quòd habent rationem dotis.

ARTICULUS IV.

Utrùm angeli habeant dotes.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd angeli habeant dotes. Quia super illud *Cant.*, VI : « Una est columba mea, » dicit Glossa : « Una est Ecclesia in hominibus et angelis. » Sed Ecclesia est sponsa: et sic membris Ecclesiæ convenit habere dotes. Ergo angeli dotes habent.

2. Præterea, *Luc.*, XII, super illud : « Et vos similes hominibus expectantibus dominum suum, quando revertatur à nuptiis; » dicit Glossa : « Ad nuptias Dominus ivit, cùm post resurrectionem novus homo angelorum multitudinem sibi copulavit. » Ergo angelorum multitudo est sponsa Christi. Et sic angelis competunt dotes.

3. Præterea, spirituale matrimonium in spirituali conjunctione consistit. Sed spiritualis conjunctio non est minor inter angelos et Deum, quàm inter homines beatos et Deum. Ergo cùm dotes de quibus nunc agimus, ratione spiritualis matrimonii assignentur, videtur quòd angelis conveniant dotes.

4. Præterea, spirituale matrimonium requi-

(1) Nec verò verba illa, *membra de membro*, necesse est sic intelligi; nam Græci quidem legunt non ἐκ μέλους, quod significat *membrum*, sed ἐκ μέρους, quod significat *partem*, quasi *membra ex parte;* ut non soli quibus hæc scribebantur, sed qui per totum orbem credidissent, indicarentur esse membra Christi, sicut in eum locum Theodoretus, et similiter Chrysostomus Homil. XXXII notat. Latini autem passim etsi *membra de membro* legunt, intelligunt nihilominus ita dici propter dependentiam ab invicem, et potissimùm subditorum omnium à prælatis, ut in eumdem locum interpretatur Haymo, ad similitudinem corporis naturalis in quo

Or, à considérer le Christ comme le plus sublime des esprits, les anges lui sont naturellement plus conformes que les hommes. Donc le mariage spirituel peut exister plutôt entre le Christ et les anges, qu'entre le Christ et les hommes.

5° Il faut un plus parfait accord entre la tête et les membres qu'entre l'époux et l'épouse. Or l'accord qui existe entre le Christ et les anges, est assez parfait pour que le Christ soit appelé le Chef ou la tête des anges. Donc à plus forte raison suffit-il pour que nous puissions l'appeler l'époux de la nature angélique.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Origène, dans son explication des Cantiques, *Homil.* II, distingue quatre sortes de personnes, l'époux et l'épouse, puis les jeunes filles qui accompagnent l'épouse, et les compagnons ou amis de l'époux ; et c'est ce dernier rôle qu'il assigne aux anges. Donc, comme la dot ne convient qu'à l'épouse, il ne faut pas l'attribuer aux anges.

Le Christ s'est uni l'Eglise comme une épouse par son incarnation et par sa passion ; d'où vient qu'il est figuré dans cette parole, *Exod.*, IV, 25 : « Vous m'êtes un époux de sang. » Or ni l'incarnation ni la passion n'ont ajouté un lien de plus à ceux que le Verbe avoit avec les anges. Donc les anges n'appartiennent pas à l'Eglise en tant qu'elle porte le nom d'épouse; et par suite il ne leur convient pas d'avoir des dots.

(Conclusion. — Comme il doit y avoir conformité de nature entre l'époux et l'épouse, le Christ n'étant conforme aux anges, ni par l'identité de l'espèce, ni par sa nature humaine, l'idée de dot ne s'applique pas aux anges aussi directement qu'aux hommes.)

Nul doute que les biens qui constituent les dots de l'ame ou s'y rattachent,

---

rit spiritualem sponsum et spiritualem sponsam. Sed Christo, in quantum est summus spiritus, magis sunt conformes in natura angeli quàm homines. Ergo magis potest esse spirituale matrimonium angelorum ad Christum quàm hominum.

5. Præterea, major convenientia exigitur inter caput et membra, quam inter sponsum et sponsam. Sed conformitas quæ est inter Christum et angelos, sufficit ad hoc quòd Christus dicatur caput angelorum. Ergo eadem ratione sufficit ad hoc quòd dicatur sponsus respectu eorum.

Sed contra : Origenes *super Cantica* (Homil. 2), distinguit quatuor personas; scilicet « sponsum et sponsam, et adolescentulas et sodales sponsi; » et dicit quòd « angeli sunt sodales sponsi. » Cùm ergo dotes non debeantur nisi sponsæ, videtur quòd angelis dotes non conveniant.

Præterea, Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem et passionem; unde figuratur per hoc quod dicitur *Exod.*, IV : « Sponsus sanguinum tu mihi es. » Sed Christus per passionem et incarnationem non aliter fuit conjunctus angelis quàm priùs erat. Ergo angeli non pertinent ad Ecclesiam secundùm quod Ecclesia dicitur sponsa. Ergo angelis non conveniunt dotes.

(Conclusio. — Cùm inter sponsum et sponsam naturæ conformitas requiratur, et Christus neque secundùm unitatem speciei, neque secundùm naturam humanam angelis sit conformis, *dotis* ratio non tam propriè angelis quàm hominibus convenit.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ ad dotes

singula membra ex aliis vicissim pendent et quodammodo derivantur; vel (quod in idem redit) propter mutuum nexum quo ad invicem ordinantur, ut commentatur ibi S. Thomas, tametsi de Christo et de Paulo explicari præmittit.

n'appartiennent aux anges aussi bien qu'aux hommes; mais si l'on considère ces biens comme formant des dots proprement dites, on ne sauroit sous ce rapport les attribuer aux anges comme on les attribue aux hommes; et cela, parce que la qualité d'épouse ne convient pas à la nature angélique comme à la nature humaine. Il faut évidemment qu'il y ait conformité de nature, c'est-à-dire identité d'espèce, entre l'époux et l'épouse. Or le Christ ayant pris la nature humaine, il y a dès-lors identité de nature ou d'espèce entre lui et nous. Nulle conformité pareille entre le Christ et les anges; il n'a rien de commun avec eux ni dans sa nature divine ni dans sa nature humaine. Voilà pourquoi l'idée de dot ne s'applique pas aussi bien aux anges qu'aux hommes. Mais, comme dans toute métaphore ou comparaison, il n'est pas nécessaire que la ressemblance soit parfaite sous tous les rapports, un ou plusieurs traits de dissemblance ne sauroient faire qu'on ne dise une chose de quelqu'un dans un sens métaphorique. Notre raisonnement ne va donc pas jusqu'à prouver qu'on ne peut en aucune façon appliquer l'idée de dot aux anges; il faut simplement en conclure qu'elle ne leur convient pas aussi naturellement qu'aux hommes, à raison de la dissemblance que nous avons signalée.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique les anges appartiennent à l'unité de l'Eglise, ils n'en sont pas néanmoins les membres, si l'on considère l'Eglise comme épouse et de même nature que son céleste époux; et de la sorte il ne convient pas proprement aux anges d'avoir des dots.

2° Le mot épouser est pris ici dans un sens large, il exprime une union qui ne suppose pas conformité de nature ou d'espèce; et dans ce sens rien n'empêche d'attribuer des dots aux anges.

3° Sans doute, dans le mariage spirituel il n'y a qu'une union spirituelle aussi; mais il n'en est pas moins vrai que dans tout mariage digne

---

animæ pertinent, non est dubium angelis sicut et hominibus convenire; sed secundum rationem *dotis* non ita eis, sicut hominibus, conveniunt, eo quod non ita propriè convenit angelis ratio sponsæ, sicut hominibus. Exigitur enim inter sponsum et sponsam naturæ conformitas, ut scilicet sint ejusdem speciei. Hoc autem modo homines cum Christo conveniunt, in quantum naturam humanam assumpsit; per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanæ omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundùm unitatem speciei, neque secundùm naturam divinam, neque secundùm humanam. Et ideo ratio *dotis* non ita propriè convenit angelis sicut hominibus. Cùm tamen in his quæ metaphoricè dicuntur, non requiratur similitudo quantum ad omnia, non potest ex aliqua dissimilitudine concludi quòd metaphoricè aliquid de aliquo non prædicetur. Et sic ex ratione inductâ non potest simpliciter haberi quòd angelis dotes non conveniant, sed solùm quòd non ita propriè sicut hominibus, ratione dissimilitudinis prædictæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis angeli pertineant ad unitatem Ecclesiæ, non tamen sunt membra Ecclesiæ, secundùm quod Ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturæ; et sic non convenit eis propriè habere dotes.

Ad secundum dicendum, quòd desponsatio illa largè accipitur pro unione quæ non habet conformitatem naturæ in specie; et sic etiam nihil prohibet, largè accipendo *dotes*, ponere dotes in angelis.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis in matrimonio spirituali non sit nisi conjunctio spiritualis, tamen illos qui conjunguntur ad per-

de ce nom, il est nécessaire qu'il y ait conformité de nature. C'est pour cela qu'on ne sauroit dire d'une manière exacte que le Verbe divin a épousé la nature angélique (1).

4° La conformité qu'on peut saisir entre les anges et le Christ en tant que celui-ci est Dieu, n'est pas telle qu'on puisse admettre là l'idée d'un mariage spirituel, puisqu'il n'y pas conformité d'espèce; mais il reste plutôt entre les deux termes une distance infinie.

5° Il ne seroit pas même permis, dans la stricte propriété des termes, de dire que le Christ est le chef ou la tête des anges, puisqu'il doit y avoir conformité de nature entre la tête et le reste du corps. Il faut néanmoins reconnoître que, si la tête et les autres membres sont les parties d'un tout homogène, à considérer chaque membre à part, on trouvera que tous diffèrent d'espèces; car la main, par exemple, diffère spécifiquement de la tête. A prendre donc les membres comme tels, il n'est requis entre eux d'autre rapport qu'un rapport de dépendance réciproque, de telle sorte qu'ils donnent et reçoivent tour à tour. Le rapport qui existe donc entre le Christ Dieu et les anges, légitime plutôt la qualification de tête que celle d'époux.

ARTICLE V.

Faut-il admettre trois dots de l'âme?

Il paroît que c'est à tort qu'on admet trois dots de l'âme, à savoir, la vision, la dilection, la jouissance. 1° L'ame est unie à Dieu par sa partie supérieure, puisque là se trouve l'image de la sainte Trinité, par la mémoire, l'intelligence et la volonté. Or la dilection appartient à la volonté,

(1) Il est aisé de reconnoître ici l'application du principe posé par le grand Apôtre, *Hebr.* II, 16 : « Il n'est dit nulle part qu'il ait pris les anges; mais il a pris la race d'Abraham. » En d'autres termes, le Verbe divin a pris, non la nature angélique, mais la nature humaine. Celle-là néanmoins sembloit par son élévation et sa dignité, mieux disposée à cette assomption glorieuse ; mais, quoique la grâce ait pour objet de perfectionner la nature, elle

---

fectam matrimonii rationem, oportet in specie naturæ convenire; et propter hoc *desponsatio* propriè ad angelos non pertinet.

Ad quartum dicendum, quòd illa conformatio qua Angeli conformantur Christo in quantum est Deus, non est talis quæ sufficiat ad perfectam rationem matrimonii, cùm non sit secundùm convenientiam in specie; sed magis adhuc remanet infinita distantia.

Ad quintum dicendum, quòd nec etiam Christus propriè dicitur caput angelorum, secundùm illam rationem qua caput requirit conformitatem naturæ ad membrum; tamen sciendum quòd licet caput et alia membra sint partes individui unius speciei, si tamen unumquodque per se consideretur, non est cum alio ejusdem speciei; manus enim habet aliam speciem partis à capite. Unde, loquendo de membris secundùm se, non requiritur inter ea alia convenientia quàm proportionis, ut unum ab alio accipiat, et unum alii subserviat. Et sic convenientia quæ est inter Deum et angelos, magis sufficit ad rationem capitis quàm ad rationem sponsi.

ARTICULUS V.

Utrùm convenienter ponantur tres animæ dotes.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter ponantur tres animæ dotes; scilicet, *visio, dilectio,* et *fruitio.* Anima enim conjungitur Deo secundùm mentem, in qua est imago Trinitatis secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed *dilectio* ad vo-

et la vision à l'intelligence. Il faudroit donc quelque chose qui répondît à la mémoire ; car la jouissance appartiendroit plutôt à la volonté.

2° Les dots de la céleste béatitude sont censées répondre aux vertus pratiquées sur la terre et qui ont pour objet de nous unir à Dieu ; ces vertus sont la foi, l'espérance et la charité, dont Dieu lui-même est l'objet immédiat. Or la dilection répond à la charité et la vision à la foi. Il faudroit donc quelque chose qui répondît à l'espérance ; et ce n'est pas la jouissance, qui répondroit plutôt à la charité.

3° Nous ne jouissons de Dieu que par la dilection et la vision ; car ce sentiment de la jouissance, on ne le trouve que dans un objet qu'on aime pour lui-même, comme l'explique saint Augustin, *De doct. Christ.*, I, 4. Donc la jouissance ne doit pas être distinguée de la dilection.

4° Pour que la béatitude soit parfaite il faut saisir (1) ; la béatitude requiert la compréhension, d'après cette parole, I. *Cor.*, IX, 24 : « Courez de manière à saisir. » Donc il faudroit admettre une quatrième dot, la compréhension.

5° Selon saint Anselme, *De Similit.*, cap. XLVIII, voïci ce qui fait la béatitude de l'ame : la sagesse, l'amitié, la concorde, la puissance, l'honneur, la sécurité, la joie. Les dots assignées plus haut ne sont donc pas en assez grand nombre.

6° On connoît le mot de saint Augustin, dans le dernier chapitre de sa Cité de Dieu : « Au sein de cette béatitude, nous verrons Dieu sans fin, nous l'aimerons sans dégoût, nous le louerons sans jamais nous lasser. » Donc la louange est une dot qu'il faut ajouter aux trois autres.

7° D'après Boëce, *De consol.*, III, 2, il y a cinq choses qui rentrent

n'en suit pas toujours la gradation ; elle se plaît à élever la bassesse au plus haut degré de puissance et de grandeur.

(1) Saisir ou posséder l'objet même de la béatitude, au lieu de le voir simplement. Tel est aussi le sens qu'il faut attacher au mot compréhension, employé en pareille matière. Celui de possession eût paru plus propre ou moins obscur ; mais il n'eût pas rappelé l'expression de

---

luntatem pertinet, *visio* ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memoriæ respondeat, cùm *fruitio* non pertineat ad memoriam, sed magis ad voluntatem.

2. Præterea, dotes beatitudinis dicuntur respondere virtutibus viæ, quibus Deo conjungimur; quæ sunt fides, spes et charitas, quibus est ipse Deus objectum. Sed *dilectio* respondet charitati, *visio* autem fidei. Ergo deberet aliquid poni quod pertineret ad spem, cùm *fruitio* magis pertineat ad charitatem.

3. Præterea, Deo non fruimur nisi per dilectionem et visionem ; illis enim dicimur frui, quæ diligimus propter se, ut patet per Augustinum in lib. I. *De Doctrina Christiana*, cap. 4. Ergo *fruitio* non debet poni alia dos à dilectione.

4. Præterea, ad perfectionem beatitudinis requiritur comprehensio, I. *Cor.*, IX : « Sic currite ut comprehendatis. » Ergo deberet adhuc quarta dos poni.

5. Præterea, Anselmus lib. *De similitudinibus*, cap. 48; dicit quòd hæc pertinent ad beatitudinem animæ, « sapientia, amicitia, concordia, potestas, honor, securitas, gaudium. » Et sic videntur prædictæ dotes inconvenienter assignari.

6. Præterea, Augustinus in fine *De Civitate Dei*, dicit quòd « Deus in illa beatitudine sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. » Ergo laus præassignatis dotibus annumerari debet.

7. Præterea, Boëtius ponit quinque ad beatitudinem pertinentia in III. *De Consolat.*,

dans la béatitude : des ressources suffisantes, ce qui regarde les biens extérieurs ; la joie, que le plaisir promet ; la gloire, qui dépend de la renommée ; la sécurité, que garantit la puissance ; le respect, qui s'attache à la dignité. Telles sont les dots qu'il faudroit donc assigner, au lieu des précédentes (1).

(CONCLUSION. — C'est avec raison que trois dots sont assignées à l'ame : la vision, qui répond à la foi ; la compréhension, qui répond à l'espérance ; la jouissance, qui répond à la charité.)

Tous les docteurs en général admettent trois dots de l'ame, mais sans être tous d'accord sur chacune de ces dots. Quelques-uns disent que les trois dots de l'ame sont la vision, la dilection, et la jouissance ; d'autres disent, la vision, la jouissance et la compréhension ; d'autres encore, la vision, la dilection et la compréhension. Ils s'accordent donc tous sur le nombre, et l'on peut dire que leurs sentiments mêmes ne diffèrent pas au fond. Il a été dit plus haut, art. 2, qu'une dot est quelque chose d'inhérent à l'ame et par quoi l'ame est ordonnée dans l'opération en laquelle la béatitude consiste. Deux choses sont requises pour cette opération : ce qui en fait la substance même, et c'est la vision ; puis son perfectionnement, et c'est la dilection ; et cela, parce que la béatitude est nécessairement une opération parfaite. Or une vision est délectable sous un double rapport : sous le rapport de l'objet, en tant qu'il est de nature à produire une impression agréable ; sous le rapport de la vision elle-même, en tant

saint Paul, le verbe *comprehendere* que le grand apôtre a plus d'une fois employé pour exprimer la possession de la béatitude céleste.

(1) Il existe ici une lacune dont tout lecteur attentif s'apercevra sans peine. La proposition directe, celle qui établit d'ordinaire le vrai sentiment de l'auteur, la proposition *sed contra*, fait défaut. C'est une chose sans exemple, si nous avons bonne mémoire, dans la partie de la *Somme* écrite par saint Thomas.

---

quæ sunt hæc: *sufficientia*, quam promittunt divitiæ; *jucunditas*, quam promittit voluptas; *celebritas*, quam promittit fama; *securitas*, quam promittit potentia; *reverentia*, quam promittit dignitas. Et sic videtur quòd ista potiùs deberent assignari *dotes* quàm prædicta.

(CONCLUSIO. — Convenienter tres assignatæ sunt animæ dotes, scilicet, visio, quæ fidei, comprehensio, quæ spei, fruitio, quæ charitati respondet.)

Respondeo dicendum, quòd ab omnibus communiter tres ponuntur animæ dotes, diversimodè tamen : quidam enim dicunt quòd tres animæ dotes sunt, *visio, dilectio et fruitio;* quidam verò dicunt quòd sunt *visio, fruitio et comprehensio;* quidam verò quòd sunt *visio, delectatio et comprehensio*. Omnes tamen hæ assignationes reducuntur in idem, et eodem modo earum numerus assignatur. Dictum enim est (art. 2), quòd *dos* est aliquid animæ inhærens, per quod ordinatur (1) ad operationem in qua consistit beatitudo. In qua quidem operatione duo requiruntur; scilicet ipsa substantia operationis, quæ est *visio;* et perfectio ejus, quæ est *delectatio ;* oportet enim beatitudinem esse operationem perfectam. Visio autem aliqua est delectabilis dupliciter : uno modo, ex parte objecti, in quantum id quod videtur, est delectabile ; alio modo, ex parte visionis, in quantum ipsum *videre* delectabile

(1) Immediatè, ut principium ejus, ad eam actu eliciendam formaliter concurrens, juxta sensum jam priùs explicatum. Quòd autem ejusmodi operatio ad quam ordinatur dos, et in qua beatitudo consistit, non alia esse debeat quàm perfecta operatio, sicut hîc subjungitur, satis apertè per se patet, ac suo loco I, II, ostensum est, cùm ex professo de beatitudine ageretur.

que voir est de soi une chose délectable ; ainsi nous trouvons un plaisir dans la connoissance que nous acquérons de choses mauvaises elles-mêmes, bien que de telles choses ne puissent pas faire plaisir. Mais comme l'opération dans laquelle consiste la dernière béatitude doit par là même être la plus parfaite de toutes, la vision qui la constitue doit être aussi souverainememt délectable sous ce double rapport. Pour qu'elle le soit sous le rapport de la vision elle-même, il faut qu'elle soit rendue comme naturelle au sujet par une habitude correspondante. Pour qu'elle soit délectable du côté de son objet, deux choses sont requises, à savoir, que l'objet visible soit convenable en lui-même, et dans un parfait accord avec la vue. Ainsi donc, ponr que la vision soit délectable par elle-même, il est requis une habitude dont cette même délectation soit l'acte élicite. Et voilà la première dot, admise également par tous, et par tous appelée vision. Du côté de l'objet visible, deux choses encore sont nécessaires : la convenance, d'abord, ce qui a trait à l'affection ; à cela répond une seconde dot, la dilection, selon les uns, la jouissance, selon les autres, en tant que la jouissance rentre dans l'affection ; et il est naturel que nous regardions comme parfaitement convenable l'objet de notre plus grande affection. Du côté de l'objet visible, il faut encore, avons-nous dit, qu'il y ait accord ou conjonction avec la vue ; et c'est pour cela que plusieurs placent ici la compréhension, laquelle consiste à voir Dieu présent, à le posséder en soi-même ; d'autres y substituent la jouissance, en tant qu'elle appartient, non à l'espérance, qui n'existe que dans le pèlerinage, mais à la réalité, telle qu'elle est dans la patrie. De la sorte les trois dots correspondent aux trois vertus théologales : à la foi, la vision ; à l'espérance, ou bien la compréhension, ou bien la jouissance, selon l'interprétation qu'on admettra ; à la charité, ou bien la dilection, ou bien la jouissance, d'après l'autre sentiment émis. La jouissance parfaite, telle qu'elle aura lieu dans la patrie, renferme en soi et la dilection et la compréhension.

---

est; sicut delectamur in cognoscendo mala, quamvis mala nos non delectent. Et quia operatio illa in qua ultima beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideo requiritur quòd visio illa sit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem quòd visio illa sit delectabilis ex parte visionis, requiritur quòd sit facta connaturalis videnti per aliquem habitum. Sed ad hoc quod sit delectabilis ex parte visibilis, requiruntur duo, scilicet quod ipsum visibile sit conveniens, et quod sit conjunctum. Sic ergo, ad delectabilitatem visionis ex parte sui, requiritur habitus qui visionem eliciat. Et sic est una dos quæ dicitur ab omnibus *visio*. Sed ex parte visibilis requiruntur duo : scilicet, convenientia, quæ est per affectum; et quantum ad hoc ponitur à quibusdam dos, *dilectio*, et à quibusdam *fruitio*, secundum quod fruitio ad affectum pertinet; illud enim quòd summè diligimus, convenientissimum æstimamus. Requiritur etiam ex parte visibilis, conjunctio; et sic ponitur à quibusdam *comprehensio*, quæ nihil aliud est quam in præsentia Deum habere, et in seipso tenere; sed secundum alios ponitur *fruitio*, prout est non spei (sicut est in via), sed jam rei, sicut est in patria. Et sic dotes tres respondent tribus virtutibus theologicis; scilicet *visio*, fidei; spei verò, *comprehensio*, vel *fruitio* secundum unam acceptionem; charitati verò, *dilectio*, vel *fruitio* secundum assignationem aliam. Fruitio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in se et *dilectionem*, et *comprehensionem*. Et ideo à quibusdam accipitur pro uno, à quibusdam

Voilà pourquoi elle est prise pour l'une ou l'autre de ces deux choses par les différents docteurs. Quelques-uns attribuent ces trois dots aux trois puissances de l'ame : la vision, à la puissance intellective ; la dilection, à la puissance concupiscible ; et la jouissance, à l'irascible, en tant qu'une telle jouissance est le prix d'une victoire remportée. Mais cela n'est pas d'une parfaite exactitude ; car l'irascible et le concupiscible sont dans la partie sensitive, et non dans la partie intellective de l'ame ; tandis que les dots appartiennent exclusivement à celle-ci (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'intelligence et la mémoire n'ont qu'une seule opération ; car, ou bien l'intelligence est une opération de la mémoire, ou bien si l'on veut que l'intelligence soit elle-même une puissance, la mémoire n'entre en exercice que par le moyen de l'intelligence, puisque c'est à la mémoire à garder les notions reçues. Aussi n'y a-t-il qu'une habitude commune à l'intelligence et à la mémoire, c'est la connoissance ; et dès-lors une seule dot répond également aux deux, c'est la vision.

2° La jouissance répond à l'espérance, en tant qu'elle renferme la compréhension, qui doit succéder à l'espérance et la remplacer. Ce qu'on espère, on ne le possède pas encore. Aussi l'espérance implique-t-elle une sorte de tristesse, à cause de l'éloignement de l'objet aimé. Voilà pourquoi elle ne subsistera plus dans la patrie, elle aura été remplacée par la compréhension.

3° La jouissance, en tant qu'elle renferme la compréhension, se dis-

(1) A ne considérer du moins que les dots de l'âme, les seules que l'auteur du supplément se soit proposé d'étudier, puisque c'est ici le dernier article de cette question. Il y a des dots néanmoins qui regardent le corps ou que le corps possède. Cela résulte clairement de la définition même qui a été donnée de la dot, celle-ci nous étant présentée là comme un ornement de l'âme et du corps. De plus, saint Thomas l'enseigne formellement dans son commentaire du Maître des Sentences. Il assigne là pour dots au corps humain, les quatre propriétés des corps glorieux, la subtilité, l'agilité, l'impassibilité et la clarté, qui ont été plus haut l'objet d'une étude spéciale. C'est peut-être pour cela que l'auteur n'y revient pas ici. Il n'eût pas été

---

verò pro alio. Quidam verò attribuunt has tres dotes tribus animæ viribus : *visionem*, scilicet rationali ; *dilectionem*, concupiscibili, *fruitionem*, verò, irascibili, in quantum talis fruitio est per quamdam victoriam adepta. Sed hoc non propriè dicitur ; quia irascibilis et concupiscibilis non sunt in parte intellectiva, sed in parte sensitiva ; dotes autem animæ ponuntur in ipsa mente.

Ad primum ergo dicendum, quòd memoria et intelligentia non habent nisi unam operationem ; quia vel ipsa intelligentia est operatio memoriæ, vel, si intelligentia dicatur esse potentia quædam, memoria non exit in operationem, nisi mediante intelligentiâ, quia memoriæ est notitiam tenere. Unde etiam memoriæ et intelligentiæ non respondet nisi unus habitus, scilicet notitia ; et ideo utrique respondet una tantùm dos, scilicet *visio*.

Ad secundum dicendum, quòd *fruitio* respondet spei, in quantum includit comprehensionem, quæ spei succedet. Quod enim speratur, nondum habetur. Et ideo spes quodammodo affligit (1), propter distantiam amati. Et propter hoc in patria non remanebit, sed succedet ei *comprehensio*.

Ad tertium dicendum, quòd *fruitio*, secun-

(1) Spes nempe quæ differtur, sicut *Proverb.*, XIII, vers. 12, videre est ; nam alioqui exhilarat, secundùm illud *ad Rom.*, XII, 12 : *Spe gaudentes*, et *ad Rom.*, XV, 13 : *Deus autem spei repleat vos omni gaudio, etc.*

tingue de la vision et de la dilection, mais autrement que ces deux dernières ne se distinguent entre elles. La vision et la dilection, en effet, désignent des habitudes diverses, l'une appartenant à l'intellect et l'autre à l'appétit. Mais la compréhension ou la jouissance, en prenant celle-ci pour celle-là, n'implique pas une autre habitude que les deux qui viennent d'être nommées; elle n'exprime de plus que l'éloignement des obstacles qui empêchent l'ame de s'unir à Dieu d'une manière directe et immédiate. Et cela a lieu en ce que l'habitude que l'état de gloire ajoute à l'ame affranchit celle-ci de tout défaut; ainsi, elle la rend capable de tout connoître sans le secours des images ou fantômes, de dominer entièrement sur le corps, et lui donne d'autres semblables priviléges qui renversent les barrières par lesquelles nous sommes maintenant tenus loin du Seigneur, dans un état d'exil et de pèlerinage.

4° Ce que nous venons de dire rend évidente la réponse à cet argument.

5° Les dots proprement dites sont les principes immédiats de cette sublime opération dans laquelle consiste la parfaite béatitude, et qui a pour objet d'unir l'ame au Christ; tandis que les choses énumérées par saint Anselme sont, non des principes, mais certaines circonstances ou conséquences de la béatitude. Et ce docteur les considère, non-seulement par rapport à l'époux, auquel on ne sauroit attribuer, parmi les choses énumérées, que la sagesse, mais encore par rapport aux autres, soit nos égaux, et c'est eux que regarde l'amitié, d'abord, en tant qu'elle forme l'union des cœurs, et la concorde, ensuite, en tant qu'elle nous unit dans l'action; soit nos inférieurs, et c'est à cause d'eux que nous voyons figurer dans cette énumération le pouvoir et l'honneur, puisque les êtres inférieurs doivent être régis par ceux d'un rang plus élevé, et leur témoigner dès-

cependant inutile de les mentionner sous ce nouveau titre, pour compléter la théorie des dots, à l'exemple de ce qui a été plus d'une fois pratiqué dans l'œuvre même du docteur angélique.

---

dum quod *comprehensionem* includit, distinguitur à visione et dilectione, alio tamen modo quàm dilectio à visione. *Dilectio* enim et *visio* diversos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter verò ad affectum. Sed *comprehensio*, vel *fruitio* secundum quod ponitur pro *comprehensione*, non importat alium habitum ab illis duobus; sed importat remotionem impedimentorum, ex quibus efficiebatur ut non posset mens Deo præsentialiter conjungi. Et hoc quidem fit per hoc quod ipse habitus gloriæ animam ab omni defectu liberat; sicut quòd facit eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatibus, et ad prædominandum corpori, et ad alia hujusmodi, per quæ excluduntur impedimenta quibus fit ut nunc peregrinemur à Domino.

Ad quartum patet responsio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quòd propriè dotes sunt immediata principia illius operationis in qua perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo conjungitur. Illa autem quæ Anselmus enumerat, non sunt hujusmodi; sed sunt qualitercumque beatitudinem concomitantia vel consequentia, non solùm in comparatione ad sponsum, ad quem sola *sapientia* inter enumerata ab eo pertinet, sed etiam in comparatione ad alios; vel pares, ad quos pertinet *amicitia* quantum ad unionem affectuum, et *concordia* quantum ad consensum in agendis; vel inferiores, ad quos pertinet *potestas*, secundùm quòd à superioribus inferiora disponuntur, et *honor*, secundùm id quòd superioribus ab inferioribus exhibetur; et etiam

lors déférence et respect. Il y a deux points, enfin, qui nous regardent nous-mêmes, la sécurité, qui naît de l'éloignement du mal, et la joie, qui accompagne la possession du bien (1).

6° La louange, la troisième des choses que saint Augustin admet dans la patrie céleste, n'est pas une disposition à la béatitude, mais en est plutôt une conséquence ; car l'ame une fois unie à Dieu et trouvant là sa félicité suprême, se répand nécessairement en louanges. On ne sauroit donc reconnoître dans la louange les caractères de la dot.

7° Les cinq choses énumérées par Boëce sont bien à certains égards des conditions de la béatitude, mais non des dispositions à la béatitude, qu'on la considère comme habitude ou comme acte ; car la béatitude, à raison de sa perfection même, renferme seule, par elle-même, dans l'unité de son essence, tout ce que les hommes peuvent chercher dans les diverses créatures, comme on le voit, *Ethic.*, I et X. Voilà pourquoi Boëce nous montre ces cinq choses réunies dans la vraie béatitude. C'est là, en effet, ce que les hommes recherchent pour leur félicité temporelle : ils veulent être à l'abri du mal, c'est la sécurité ; posséder les biens qui leur conviennent, et de là naît la joie ; ou mieux posséder un bien complet et auquel rien ne manque ; ce bien, ils ne veulent pas le tenir caché, et la célébrité leur sourit ; ils ne sont pas fâchés qu'il leur en revienne des témoignages de respect ou de révérence, et d'autant plus que la révérence est un honneur que l'on rend à la vertu plutôt qu'aux biens extérieurs. Il résulte donc clairement de là que Boëce n'a pas énuméré des dots véritables.

(1) A cette énumération des sept biens principaux qui regardent l'âme, saint Anselme en ajoute un égal nombre qui regardent le corps, la beauté, l'agilité, la force, la liberté, la santé, le plaisir et l'immortalité; mais il est aisé de les faire tous rentrer dans les quatre propriétés corporelles que nous venons d'énumérer dans la note précédente.

---

per comparationem ad seipsum, ad quod pertinet *securitas*, quantum ad remotionem mali, et *gaudium*, quantum ad adeptionem boni.

Ad sextum dicendum, quòd *laus* quæ ab Augustino ponitur tertium eorum quæ in patria erunt, non est dispositio ad beatitudinem, sed magis ad beatitudinem consequens ; ex hoc enim ipso quod anima Deo conjungitur, in quo beatitudo consistit, sequitur quòd in laudem prorumpat. Unde laus non habet rationem *dotis*.

Ad septimum dicendum, quòd illa quinque supradicta quæ enumerat Boëtius, sunt quædam beatitudinis conditiones, non autem dispositiones ad beatitudinem vel beatitudinis actus ; eo quòd beatitudo, ratione suæ perfectionis, sola et singulariter habet per seipsam quidquid ab hominibus in diversis rebus quæritur, ut patet etiam per Philosophum in I et X. *Ethic.* Et secundùm hoc ostendit Boëtius illa quinque in vera beatitudine esse. Quia hæc sunt quæ ab hominibus in felicitate temporali quæruntur; quæ vel pertinent ad immunitatem à malo, sicut est *securitas;* vel ad consecutionem boni convenientis, sicut *jucunditas ;* vel perfecti, sicut *sufficientia ;* vel ad manifestationem boni, sicut *celebritas,* in quantum bonum unius est in notitia multorum; et *reverentia,* in quantum illius notitiæ vel boni signum, aliquod exhibetur; reverentia enim consistit in exhibitione honoris, qui est testimonium virtutis. Unde patet quòd ista quinque non debent dici *dotes*, sed quædam beatitudinis conditiones.

QUESTION XCVI.

Des auréoles.

Au sujet des auréoles, on peut poser treize points à résoudre : 1° L'auréole diffère-t-elle de la récompense essentielle? 2° Diffère-t-elle du fruit? 3° Le fruit est-il dû seulement à la vertu de continence? 4° Convient-il d'assigner les trois fruits aux trois degrés de la continence? 5° L'auréole est-elle due aux vierges? 6° Est-elle due aux martyrs? 7° Aux docteurs? 8° Au Christ? 9° Aux anges? 10° Au corps humain? 11° Convient-il de distinguer trois auréoles? 12° L'auréole des vierges est-elle la principale? 13° La même auréole peut-elle être possédée d'une manière plus ou moins intense.

ARTICLE I.

L'auréole diffère-t-elle de la récompense essentielle?

Il paroît que l'auréole n'est pas autre chose que la récompense essentielle, désignée sous le nom de couronne d'or. 1° La récompense essentielle, c'est la béatitude elle-même. Or la béatitude, d'après Boëce, est « un état qui se compose de la réunion de tous les biens. » Donc la récompense essentielle comprend tous les biens que l'on possède dans la céleste patrie, et l'auréole, par conséquent.

2° La différence du plus au moins ne diversifie pas l'espèce. Or, ceux qui observent les conseils avec les préceptes, sont plus récompensés que ceux qui observent les préceptes seulement; et néanmoins il n'y a d'autre

---

QUÆSTIO XCVI VEL XCVII.

De aureolis, in tredecim articulos divisa.

Consequenter considerandum est de aureolis.

Circa quod quæruntur tredecim : 1° Utrùm aureola differat à præmio essentiali. 2° Utrùm differat à fructu. 3° Utrùm fructus soli virtuti continentiæ debeatur. 4° Utrùm convenienter assignentur tres fructus tribus partibus continentiæ. 5° Utrùm virginibus debeatur aureola. 6° Utrùm debeatur martyribus. 7° Utrùm debeatur doctoribus. 8° Utrùm Christo debeatur. 9° Utrùm angelis. 10° Utrùm corpori humano debeatur. 11° Utrùm convenienter tres aureolæ assignentur. 12° Utrùm aureola Virginum sit potissima. 13° Utrùm unus alio intensiùs eamdem aureolam habeat.

ARTICULUS I

Utrum aureolæ sint aliud à præmio essentiali, quod aurea *dicitur.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd aureola non sit aliquod aliud præmium à præmio essentiali, quod *aurea* dicitur. Præmium enim essentiale est ipsa beatitudo. Sed beatitudo, secundùm Boëtium, est « status omnium bonorum congregatione perfectus. » Ergo præmium essentiale includit omne bonum quod habetur in patria; et sic *aureola* includitur in *aurea*.

2. Præterea, *magis* et *minus* non diversificant speciem. Sed illi qui servant consilia et præcepta, magis præmiantur quàm illi servant præcepta tantùm; nec in aliquo præmium eo-

différence en cela, si ce n'est que la récompense de l'un est plus grande que celle de l'autre. Par conséquent, comme par auréole on entend une récompense méritée par les œuvres de perfection, il ne paraît pas qu'on puisse en réalité distinguer l'auréole de la couronne.

3° La récompense répond au mérite. Mais la racine de tout mérite, c'est la charité; à la charité répond la couronne. Donc celle-ci est la seule récompense qu'il faille admettre dans la patrie céleste.

4° Tous les hommes qui entrent dans le ciel sont admis dans les rangs des anges, comme le dit saint Grégoire, *In Evang.*, homil. 34. Or parmi les anges, ajoute le même docteur, « bien que quelques-uns possèdent certains dons d'une manière éminente, il n'est rien cependant qui ne soit commun à tous; ce qui ne veut pas dire que tous possèdent tout au même degré. Non ; les uns sont plus élevés que les autres dans les degrés d'une gloire qui est le partage de tous. » Donc, parmi les bienheureux également, pas de récompense qui ne soit commune à tous; et l'auréole dès lors n'est pas une récompense distincte de la couronne.

5° Au mérite le plus parfait est dû la plus belle récompense. Si donc la couronne est due aux œuvres qui sont de précepte, et l'auréole aux œuvres qui sont de conseil, l'auréole sera quelque chose de plus parfait que la couronne d'or; tandis que le diminutif semble exprimer le contraire. Donc l'auréole est une récompense qui ne diffère pas de la couronne.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Sur cette parole, *Exod.*, XXV : « Vous ferez une autre couronne en forme d'auréole, » la Glose, tirée de Bède, *De Tabernac.*, I, 6, dit ceci : « C'est à cette couronne que revient l'honneur du cantique nouveau, que les vierges seules ont le droit de chanter en présence de l'Agneau. » D'où il résulte que l'auréole est une couronne spécialement accordée à quelques-uns et à laquelle tous n'ont

---

rum videtur differre, nisi quòd unum est altero majus. Cùm ergo *aureola* nominet præmium quod debetur operibus perfectionis, videtur quòd *aureola* non dicat aliquid distinctum ab *aurea*.

3. Præterea, præmium respondet merito. Sed radix totius meriti est charitas. Cùm ergo charitati respondeat *aurea*, videtur quòd in patria non erit aliquod præmium ab *aurea* distinctum.

4. Præterea, omnes homines beati assumuntur ad angelorum ordines, ut dicit Gregorius Homil. XXXIV, *in Evang.* Sed in angelis « licèt quædam data sint quibusdam excellenter, nihil tamen ibi possidetur singulariter; omnia enim in omnibus sunt, non quidem æqualiter, quia alii aliis sublimiùs possident quæ tamen omnes habent, » ut etiam Gregorius dicit. Ergo in beatis non erit aliquod aliud præmium nisi omnium commune. Ergo *aureola* non est præmium distinctum ab *aurea*.

5. Præterea, excellentiori merito excellentius præmium debetur. Si ergo *aurea* debetur operibus quæ sunt in præcepto, *aureola* verò his quæ sunt in consilio, *aureola* erit perfectior quàm *aurea;* et ita non deberet diminutivè significari. Ergo videtur quòd *aureola* non sit præmium distinctum ab *aurea*.

Sed contra, *Exod.*, XXV, super illud, « facies et alteram coronam aureolam, » dicit Glossa Bedæ lib. I. *De Tabernaculo,* cap. 6 : « Ad coronam hanc pertinet canticum novum, quod virgines tantùm coram Agno concinunt. » Ex quo videtur quòd *aureola* sit quædam corona, non omnibus sed quibusdam specialiter

pas droit. Mais tous ont droit à la couronne d'or. Donc l'auréole est quelque chose de distinct.

C'est au combat, qui s'est terminé par la victoire, que la couronne est due; et de là ce que dit l'Apôtre, II. *Tim.*, II, 5 : « Ne sera couronné que celui qui aura légitimement combattu. » Quand donc le combat revêt un caractère à part, il a droit aussi à une couronne spéciale. Or il y a réellement des œuvres qui présentent ce caractère de lutte à part, et qui dès lors donnent droit à une couronne distinctive. C'est cette couronne que nous nommons auréole.

L'Eglise militante descend de l'Eglise triomphante, comme on peut le conclure de cette parole de saint Jean, *Apoc.*, XXI, 2 : « J'ai vu la cité sainte, la Jérusalem nouvelle, descendant du ciel. » Or, dans l'Eglise militante, à des œuvres spéciales sont données des récompenses spéciales; aux vainqueurs, des couronnes; à ceux qui courent dans la carrière, des applaudissements. Il doit donc en être de même dans l'Eglise triomphante.

(Conclusion. — L'auréole nous représentant la joie spéciale qui naît de ces sortes d'œuvres où l'on voit le caractère d'une victoire à part, d'une victoire éminente, et la couronne étant le symbole de la récompense essentielle, de cette joie qui résulte de notre union avec Dieu, joie fondamentale à laquelle l'autre vient s'ajouter, il faut nécessairement distinguer l'auréole de la couronne.)

La récompense essentielle de l'homme, c'est-à-dire sa suprême béatitude, consiste dans la parfaite union de l'âme avec Dieu, en tant qu'elle le voit, l'aime et le possède parfaitement. Or cette récompense est appelée, par métaphore, une couronne, une couronne d'or; nom qui se justifie, soit par le mérite, puisque le mérite s'acquiert par une sorte de lutte, d'après la célèbre parole de Job : « La vie de l'homme sur la terre est un combat perpétuel; » soit par la récompense elle-même, puisque cette récompense rend l'homme participant de la nature divine, et par là même de la puis-

---

reddita. *Aurea* autem omnibus beatis redditur. Ergo *aureola* est aliud quàm *aurea*.

Præterea, pugnæ quam sequitur victoria, debetur corona; II. *Timoth.*, II : « Non coronabitur nisi qui legitimè certaverit. » Ergo ubi est specialis ratio certaminis, ibi debet esse corona specialis. Sed in aliquibus operibus est specialis ratio certandi. Ergo præ aliis aliquam coronam habere debent; et hanc dicimus *aureolam*.

Præterea, Ecclesia militans descendit à triumphante, ut patet *Apocal.*, XXI : « Vidi civitatem sanctam Hierusalem novam descendentem de cœlo, etc. » Sed in Ecclesia militante specialia opera habentibus redduntur specialia præmia; sicut victoribus corona, currentibus bravium. Ergo similiter debet esse in Ecclesia triumphante.

(Conclusio. — Aureola, cùm gaudium quoddam de operibus quæ excellentis cujusdam victoriæ rationem habent, significet, aureæ sive præmio essentiali additum, ab aurea sive gaudio quo quis de conjunctione ad Deum gaudet, distinguitur.)

Respondeo dicendum, quòd præmium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animæ ad Deum, in quantum eo perfectè fruitur ut viso et amato perfectè. Hoc autem præmium metaphoricè *corona* dicitur vel *aurea*; tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, « militia enim est vita hominis super terram, » *Job*, VII; tum etiam ex parte præmii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps, et, per consequens, regiæ potestatis,

sance royale, selon cette parole de saint Jean, *Apoc.*, V, 10 : « Vous nous avez faits rois et prêtres à l'égard de notre Dieu ; » et la couronne est le signe propre de la royauté. Voilà pourquoi aussi la récompense accidentelle, celle qui s'ajoute à la récompense essentielle, présente également l'idée d'une couronne. On peut dire encore que la couronne, par là même qu'elle est une figure circulaire, a sous ce rapport quelque chose de parfait; nouvelle sorte d'harmonie qu'elle présente avec la perfection des bienheureux. Mais comme on ne peut rien ajouter à la chose essentielle qui ne lui soit inférieur, la récompense surajoutée a été désignée par ce diminutif *auréole*, du mot latin *aurea* (1). Or, à la récompense essentielle, une chose peut être ajoutée de deux manières : d'abord, en vertu de la nature même de celui qui est récompensé; et c'est ainsi qu'à la béatitude de l'âme est ajoutée la gloire du corps, d'où vient que celle-ci porte quelquefois le nom d'auréole. Sur cette parole, *Exod.*, XXV : « Tu feras une autre couronne en forme d'auréole, » une certaine glose dit : « L'auréole se superpose à la fin, par la raison que les élus posséderont une gloire plus éclatante quand ils reprendront leur corps, ainsi que l'Ecriture nous le fait comprendre. » Ce n'est pas dans ce sens que nous parlons maintenant de l'auréole. Une chose peut, en second lieu, être ajoutée à la récompense essentielle en vertu de l'œuvre par laquelle on l'a méritée. Cette œuvre, en effet, revêt le caractère du mérite par une double cause, qui est aussi la raison d'être de sa bonté : cela vient, d'abord, de la charité qui en est la base et par laquelle cette œuvre est rapportée à sa dernière fin; et voilà ce qui lui donne droit à la récompense essentielle, c'est-à-dire à la couronne d'or, qui marque la dernière fin à laquelle l'homme doit parvenir. Cela vient ensuite du genre même de l'acte, lequel sera digne d'éloges, soit à

(1) S'il est un mot, dans la langue sacrée, dont la signification soit indécise, vague, indéterminée, c'est assurément celui d'auréole. Tous les orateurs chrétiens, tous les écrivains mystiques l'emploient fréquemment, en parlant de la gloire des saints, des anges, de Dieu

---

Apocalyp., V : « Fecisti nos Deo nostro regnum, etc. » Corona autem est proprium signum regiæ potestatis. Et eadem ratione præmium accidentale, quod essentiali additur, coronæ rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quamdam ratione figuræ circularis (1); ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus, ideo superadditum præmium *aureola* nominatur. Huic autem essentiali præmio quod *aurea* dicitur, aliquid superadditur dupliciter : uno modo, ex conditione naturæ ejus qui præmiatur, sicut suprà beatitudinem animæ gloria corporis adjungitur; unde et ipsa gloria corporis interdum *aureola* nominatur. Unde, super illud *Exod.*, XXV : « Facies et alteram coronam aureolam, » dicit quædam Glossa quòd « in fine aureola superponitur, cùm in Scriptura dicatur quòd eis sublimior gloria in receptione corporum servetur. » Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii. Quod quidem rationem meriti habet ex duobus, ex quibus etiam habet bonitatis rationem : scilicet ex radice charitatis, quia refertur in finem ultimum; et sic debetur ei essentiale præmium, scilicet perventio ad finem, quæ est *aurea*. Et ex ipso genere actûs, quod laudabilitatem

(1) Est enim circularis figura inter omnes perfectissima, ut II. *De cœlo*, cap. 4, probat expressè Philosophus. Quod lect. 5 ibi explicat S. Thomas, quia illius finis cum principio conjungitur; unde nec illi quidquam addi potest.

cause des circonstances dont il a été revêtu, soit à raison de l'habitude qui l'a produit et de la fin prochaine vers laquelle il étoit dirigé; car tels sont les motifs pour lesquels lui est due une récompense accidentelle, que nous nommons auréole. C'est dans ce sens que nous employons ici ce nom. Disons donc que l'auréole exprime quelque chose qui se surajoute à la couronne d'or, une joie qui provient des œuvres qu'on a faites et qui s'offrent à nous sous l'aspect d'une victoire exquise et supérieure; joie qui diffère de celle que donne aux élus leur union avec Dieu et qui nous est signifiée par la couronne d'or. D'après certains docteurs, néanmoins, c'est la récompense commune à tous les élus et dont la couronne est le symbole, qui prendroit le nom d'auréole en s'appliquant aux vierges, aux martyrs, aux docteurs; c'est comme le denier dont il est parlé dans l'Evangile, qui change de nom quand on considère le droit acquis à ce denier, quoiqu'il soit toujours une seule et même chose. Cela ne veut pas dire que la récompense essentielle doive nécessairement être plus grande quand elle prend le nom d'auréole; cela signifie seulement qu'elle répond alors à un acte d'une nature éminente, non pas toujours par l'intensité même du mérite, mais bien par son mode spécial; ainsi la clarté de la vision divine pourra être la même chez deux élus, et porter seulement chez l'un le nom d'auréole, à raison du caractère éminent des actes par lesquels il l'a méritée. Mais cela paroît contraire à la pensée de la Glose que nous venons de citer; car si la couronne et l'auréole étoient la même chose, comment pourroit-on dire que celle-ci est superposée à celle-là? De plus, comme la récompense répond au mérite, ne faut-il pas qu'à l'excellence du mérite provenant du mode de l'action réponde une excellence ana-

lui-même. Mais l'usage qu'ils en font, pour la plupart, prouve d'une manière évidente qu'ils sont, aujourd'hui du moins, et depuis bientôt deux siècles, complètement étrangers aux premières notions de la science catholique, sur ce point comme sur tant d'autres beaucoup plus essentiels. La discussion dont l'auréole est ici l'objet, repose en substance sur l'enseignement des Pères, et du vénérable Bède en particulier. On la retrouve dans les premiers théologiens scholastiques. Elle n'a pas donc seulement droit à notre attention, mais elle mérite encore le respect qui s'attache à une doctrine ancienne et traditionnelle.

---

quamdam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu eliciente, et ex proximo fine; et sic debetur ei quoddam accidentale præmium, quod *aureola* dicitur. Et hoc modo de aureola ad præsens intendimus. Et sic dicendùm quòd *aureola* dicit aliquid *aureæ* superadditum, id est quoddam gaudium de operibus à se factis, quæ habent rationem victoriæ excellentis; quod est aliud gaudium ab eo quo de conjunctione ad Deum quis gaudet, quod gaudium dicitur *aurea*. Quidam tamen dicunt quòd ipsum præmium commune, quod est *aurea*, accipit nomen *aureolæ* secundùm quod virginibus, vel martyribus, vel doctoribus redditur; sicut et *denarius* accipit nomen *debiti* ex hoc quod alicui debetur, quamvis omnino idem sint *debitum* et *denarius*; non tamen ita quòd præmium essentiale oporteat esse majus quando *aureola* dicitur, sed quia excellentiori actui respondet; non quidem secundùm meriti intensionem, sed secundùm modum merendi; ut quamvis in duobus sit æqualis limpiditas divinæ virtutis, in uno tamen dicatur *aureola*, nomine altero, in quantum respondit excellentiori merito secundùm modum agendi. Sed hoc videtur esse contra intentionem Glossæ *Exod.*, XXV. Si enim idem esset *aurea* et *aureola*, non diceretur *aureola* aureæ superponi. Et præterea, cùm merito respondeat præmium, oportet quòd illi excellentiæ meriti quæ

logue dans la récompense accordée? Et c'est cette dernière excellence que nous appelons auréole. Il faut donc qu'il y ait une différence entre l'auréole et la couronne.

Je réponds aux arguments : 1° La béatitude, il est vrai, renferme en elle tous les biens nécessaires à la vie parfaite de l'homme, laquelle consiste dans sa parfaite opération (1); mais il y a des choses qui peuvent y être ajoutées, non comme élément nécessaire et indispensable de cette opération parfaite, mais comme un surcroît de splendeur et de beauté. C'est là, pour ainsi dire, la grâce et l'harmonie de la béatitude; c'est ainsi que le bonheur temporel est embelli par l'éclat de la naissance, la beauté du corps et autres choses du même genre, quoique ces choses ne le constituent pas. Voilà ce qu'est l'auréole par rapport à la béatitude céleste.

2° Celui qui observe les conseils avec les préceptes mérite toujours plus que celui qui observe les préceptes seulement, à considérer le mérite qui résulte du genre même des œuvres, mais non pas toujours en tant que le mérite a la charité pour principe, puisqu'il arrive parfois qu'un homme observe les préceptes seuls avec une plus grande charité qu'un autre n'observera les conseils et les préceptes. Dans la plupart des cas, néanmoins, c'est le contraire qui a lieu; car « l'accomplissement de l'œuvre est la preuve de l'amour, » comme le dit saint Grégoire, *In Evang.*, homil. 30. Ce n'est donc pas une récompense essentielle plus grande que l'on désigne sous le nom d'auréole, mais bien ce qui est ajouté à la récompense essentielle; que cette récompense essentielle soit, dans celui qui possède l'auréole, supérieure, égale ou inférieure à celle d'un bienheureux qui ne possède pas cette distinction.

(1) C'est-à-dire dans la plus haute opération de l'intellect, qui est lui-même la plus noble

---

est ex merito agendi, respondeat aliqua excellentia in præmio; et hanc excellentiam vocamus *aureolam*. Unde oportet *aurealam* ab *aurea* differre.

Ad primum ergo dicendum, quòd beatitudo includit in se omnia bona quæ sunt necessaria ad perfectam hominis vitam, quæ consistit in perfecta hominis operatione; sed quædam possunt superaddi, non quasi necessaria ad perfectam operationem, ut sine quibus esse non possit, sed quia his additis est beatitudo clarior. Unde pertinet ad *bene esse* beatitudinis, et ad decentiam quamdam ipsius; sicut et felicitas politica ornatur nobilitate, et corporis pulchritudine, et hujusmodi, sine quibus tamen esse potest, ut patet in I. *Ethic.*, cap. 9, vel 13. Et hoc modo se habet *aureola* ad beatitudinem patriæ.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui servat consilia et præcepta, semper magis meretur quàm ille qui servat præcepta tantùm, secundùm quod ratio meriti consideratur in operibus ex ipso genere operum, non autem semper secundùm quod ratio meriti pensatur ex radice charitatis; cùm quandoque ex majori charitate aliquis servet præcepta tantùm, quàm aliquis præcepta et consilia. Sed ut pluries accidit è contrario; quia « probatio dilectionis exhibitio est operis, » ut Gregorius dicit Homil. XXX, *in Evang* (1). Non ergo ipsum essentiale præmium magis intensum, dicitur *aureola*, sed id quod præmio essentiali superadditur indifferenter, sive sit majus præmium essentiale habentis aureolam, sive minus, sive æquale præmio essentiali non habentis.

(1) Super illud *Joan.*, XIV : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, etc*

3° La charité, sans doute, est le premier principe du mérite, mais notre acte en est comme l'instrument. Or, pour obtenir un effet, il ne faut pas seulement que le premier moteur soit bien disposé, il faut que l'instrument le soit aussi. Et de là vient qu'on peut distinguer dans un effet obtenu la part du premier moteur, qui est la principale, et la part de l'instrument, qui n'est que secondaire. Voilà pourquoi nous disons que, dans la récompense, il y a quelque chose qui provient de la charité, c'est la couronne, et quelque chose qui provient du genre de l'œuvre, c'est l'auréole.

4° Tous les anges sans distinction ont mérité leur béatitude par un acte du même genre, c'est-à-dire en s'attachant indissolublement à Dieu; et c'est pour cela qu'il n'existe parmi eux aucune récompense spéciale et qui d'une certaine façon ne se trouve chez tous. Les hommes, au contraire, méritent leur béatitude par divers genres d'actes; il n'y a donc pas là de parité. Dans un sens, néanmoins, ce qui paraît être un privilége spécial chez quelques-uns des élus, on peut le regarder comme étant commun à tous; la charité parfaite dont ils sont tous animés fait que chacun considère comme sien le bien des autres. Mais la joie qu'ils ressentent d'un tel bien ne sauroit être nommée auréole; car une telle joie n'est pas la récompense d'une victoire personnelle, elle résulte d'une victoire remportée par autrui, et la couronne est donnée au vainqueur lui-même, non à celui qui prend part à la joie de sa victoire.

5° L'excellence du mérite qui provient de la charité est supérieure à celle du mérite qui s'attache au genre de l'œuvre accomplie; tout comme la fin, que la charité a principalement pour objet, est supérieure aux moyens, qui sont l'objet propre de nos actes. Voilà pourquoi la récom-

faculté de l'homme, comme nous venons de le rappeler dans l'une des dernières notes. Et cette opération, comme nous l'avons dit aussi, est la vision claire et directe de la suprême beauté.

Ad tertium dicendum, quòd charitas est primum principium merendi, sed actus noster est quasi instrumentum quo meremur. Ad effectum autem consequendum non solùm requiritur debita dispositio in primo movente, sed etiam recta dispositio in instrumento. Et ideo in effectu aliquid consequitur ex parte primi principii, quod est principale, et aliquid ex parte instrumenti, quod est secundarium. Unde et in præmio aliquid est ex parte charitatis, scilicet *aurea*; et aliquid ex genere operationis, scilicet *aureola*.

Ad quartum dicendum, quòd angeli omnes eodem genere actûs suam beatitudinem meruerunt, scilicet in hoc quod sunt conversi ad Deum; et ideo nullum singulare præmium invenitur in uno, quod alius non habeat aliquo modo. Homines autem diversis generibus actuum beatitudinem merentur; et ideo non est simile. Tamen illud quod unus videtur specialiter habere inter homines, quodammodo omnes communiter habent; in quantum scilicet per charitatem perfectam unusquisque bonum alterius suum reputat. Non tamen hoc gaudium quo unus alteri congaudet, potest *aureola* nominari; quia non datur in præmium victoriæ ejus, sed magis respicit victoriam alienam, corona autem ipsis victoribus redditur, non victoriæ congaudentibus.

Ad quintum dicendum, quòd major est excellentia meriti quæ consurgit ex charitate, quàm illa quæ consurgit ex genere actûs; sicut finis, ad quem ordinat charitas, est potior his quæ sunt ad finem, circa quæ actus nostri

pense, qui répond au mérite en tant qu'il provient de la charité, quelque petite qu'elle soit, l'emporte sur une récompense quelconque donnée à raison du genre même de l'œuvre; et c'est pour cela que le diminutif convient à l'auréole eu égard à la couronne d'or (1).

ARTICLE II.

L'auréole diffère-t-elle du fruit?

Il paroît que l'auréole ne diffère pas du fruit. 1° Au même mérite ne sont pas dues diverses récompenses. Or c'est au même mérite, c'est-à-dire à la virginité, que l'auréole et le fruit sont attribués, comme on le voit dans la Glose, *Matth.*, XIII. Donc l'auréole est la même chose que le fruit.

2° Saint Augustin dit, *De virgin.*, cap. 45 : « Le fruit cent pour cent est dû aux martyrs. » La même récompense est due aux vierges. Le fruit est donc une récompense commune aux vierges et aux martyrs. Or les uns et les autres ont également droit à l'auréole. Donc l'auréole est la même chose que le fruit.

3° La céleste béatitude ne comprend que deux récompenses, la récompense essentielle et la récompense accidentelle, celle-ci s'ajoutant à celle-là. Mais la récompense surajoutée à la récompense essentielle se nomme auréole; et cela résulte clairement de ce qui est dit, *Exod.*, XXV, où l'auréole nous est montrée se superposant à la couronne d'or. Or le fruit n'est pas la récompense essentielle; car alors il seroit dû à tous les bienheureux. Donc il est la même chose que l'auréole.

(1) Telle est, à n'en pas douter, la véritable étymologie du mot auréole. Ce mot se trouve dans Varron, *De re rustica*, III, 9; et le sens que cet auteur lui donne, quoiqu'un peu différent de celui qui lui est assigné par saint Thomas, le justifie et le confirme. C'est à tort que quelques théologiens, en petit nombre, ont voulu y voir le mot *laureola*, diminutif de *laurea*. Cicéron l'emploie *Epist.* II, 10; il est latin sans doute; mais ce n'est pas évidemment celui qui rend la pensée présente.

---

consistunt. Unde etiam præmium respondens merito ratione charitatis, quantumcumque sit parvum, est majus quolibet præmio respondente actui ratione sui generis. Et ideo *aureola* diminutivè dicitur respectu *aureæ*.

ARTICULUS II.

Utrùm aureola differat à fructu.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd aureola non differat à fructu. Eidem enim merito non debentur diversa præmia. Sed eidem merito respondet *aureola* et *fructus centesimus*, scilicet virginitati, ut patet in Glossa. *Matth.*, XIII. Ergo *aureola* est idem quod *fructus*

2. Præterea, Augustinus in libro *De Virginitate*, cap. 45, dicit quòd « centesimus fructus debetur martyribus. » Et idem debetur Virginibus. Ergo *fructus* est quoddam præmium commune virginibus et martyribus. Sed eisdem etiam debetur *aureola*. Ergo *aureola* est idem quod *fructus*.

3. Præterea, in beatitudine non invenitur nisi duplex præmium; scilicet essentiale, et accidentale, quod essentiali superadditur. Sed præmium essentiali superadditum dicitur *aureola*; quod patet ex hoc quòd *Exod.*, XXV, aureola coronæ aureæ superponi dicitur. Sed *fructus* non est præmium essentiale, quia sic deberetur omnibus beatis. Ergo est idem quod *aureola*.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Les choses qui ne se divisent pas de la même manière, n'ont pas la même raison formelle. Or la même division ne s'applique pas au fruit et à l'auréole : celle-ci se divise en auréole des vierges, auréole des martyrs, auréole des docteurs; et celui-là se divise par les états divers du mariage, de la viduité et de la virginité. Donc l'auréole et le fruit ne sont pas la même chose.

Si l'auréole et le fruit étoient la même chose, quiconque auroit droit à celui-ci, auroit par là même droit à celle-là. Or évidemment cela n'est pas, puisque le fruit est dû à la viduité, et non l'auréole. Donc l'auréole et le fruit ne sont pas la même chose.

(Conclusion. — Par fruit on entend ici une joie puisée dans la disposition même du sujet qui opère, et par auréole, la joie qui résulte de la perfection des œuvres; dès-lors le fruit n'est pas la même chose que l'auréole.)

Les expressions métaphysiques sont prises dans des sens divers, selon les diverses propriétés saisies dans l'objet auquel on les emprunte. Or, comme le fruit proprement dit s'entend des choses corporelles que la terre produit, quand on le prend dans un sens spirituel on l'entend selon les diverses conditions qu'on peut envisager dans ces fruits matériels. D'une part, le fruit possède une douceur qui a la propriété de ranimer et de fortifier l'homme dont il devient la nourriture; d'autre part, le fruit est la dernière chose à laquelle tend et aboutit l'opération de la nature; enfin, il est l'objet que l'agriculture attend de la semence confiée à la terre, et de toutes les autres phases qu'elle suit. Quand on le prend donc dans le sens spirituel, le fruit signifie quelquefois ce qui ranime et repose comme la dernière fin. C'est ainsi qu'on dit que nous jouissons de Dieu, « en latin *frui,* d'où le mot *fructus,* » imparfaitement dans cette vie, parfaitement dans la patrie céleste. Ainsi s'entend la jouissance du bonheur spirituel, jouissance qui est en même temps comptée au nombre des dots;

Sed contra : quæcumque non sunte jusdem divisionis, non sunt etiam ejusdem rationis. Sed *fructus* et *aureola* non similiter dividuntur; quia *aureola* dividitur in aureolam virginum, martyrum et doctorum; *fructus* autem in fructum conjugatorum, viduarum, et virginum. Ergo *fructus* et *aureola* non sunt idem

Præterea, si *fructus* et *aureola* essent idem, cuicumque deberetur *fructus,* deberetur et *aureola.* Hoc autem patet esse falsum, quia *fructus* debetur viduitati, non autem *aureola.* Ergo, etc.

(Conclusio. — Cùm *fructus* hoc loco consistat in gaudio habito de dispositione ipsius operantis, et *aureola* in gaudio perfectionis operum, non est idem *fructus* quod *aureola.*)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ metaphoricè dicuntur, possunt variè accipi secundùm adaptationes ad diversas proprietates ejus unde fit transmutatio. Cùm autem *fructus* propriè in rebus corporalibus dicatur de terræ nascentibus, secundùm diversas conditiones quæ in fructibus corporalibus inveniri possunt, diversimodè *fructus* spiritualiter accipitur. Fructus enim corporalis dulcedinem habet, quâ reficit secundùm quod in usum hominis venit; est etiam ultimum ad quod operatio naturæ pervenit; est etiam id quod ex agricultura expectatùr per seminationem vel quoscumque alios modos. Quandoque igitur *fructus* spiritualiter accipitur pro eo quod reficit quasi ultimus finis. Et secundùm hanc significationem dicimur Deo frui, perfectè quidem in patria imperfectè autem in via. Et ex hac significa

telle n'est pas la signification que nous attachons maintenant au mot fruit. Parfois on l'entend aussi, toujours dans le sens spirituel, pour une chose qui ranime et repose seulement, mais non comme le fait la dernière fin. Et de la sorte les vertus elles-mêmes sont appelées des fruits; car « elles raniment notre ame par une pure et céleste douceur, » comme s'exprime saint Ambroise. Voilà comment doit être entendue cette parole de l'Apôtre, *Galat.*, VI, 22 : « Les fruits de l'esprit sont la charité, la joie... » Ce n'est pas dans ce sens non plus que nous entendons ici les fruits; car nous en avons parlé plus haut (1). Le fruit spirituel, dans son analogie avec le fruit corporel, peut s'entendre encore d'une autre manière, en tant que ce dernier représente un bien, un avantage, qu'on se promet du travail de l'agriculture; et le fruit alors n'est autre chose que la récompense acquise par les travaux que nous accomplissons durant le cours de la vie présente. Toute récompense que nos labeurs actuels nous préparent pour l'avenir, est de la sorte appelée fruit. Ainsi parle saint Paul quand il dit, *Rom.*, VI, 22 : « Le fruit que vous obtenez, c'est votre sanctification, et vous aurez pour fin la vie éternelle. » Nous ne parlons pas non plus du fruit en ce sens. Nous l'entendons seulement ici comme le résultat de la semence confiée à la terre. Et c'est ainsi que l'entend le Seigneur lui-même, quand il dit, *Matth.*, XIII, que la semence rapporte « trente, soixante, cent pour un. » Le fruit ainsi compris provient de la semence, en ce que la vertu que la semence renferme a la propriété de convertir en sa propre nature les sucs de la terre; et plus cette vertu est efficace et la terre bien

(1) Il a été traité du fruit, d'une manière spéciale et directe, dans *la première* partie *de la seconde*, quest. LXX. L'étymologie du mot, telle que nous la voyons reparoître dans cet article, les diverses acceptions qu'il peut recevoir, les différents aspects sous lesquels on peut considérer le fruit, sa notion véritable et ses caractères distinctifs avoient été là l'objet d'une étude catégorique et d'une discussion approfondie. Le but du docteur angélique en cet endroit étoit de commenter le texte de l'Apôtre qui vient d'être cité; il nous a montré la raison doctrinale ou théologique de l'énumération donnée par saint Paul. Ici l'auteur se propose surtout, comme on le verra dans la suite de cette thèse et dans les deux suivantes, d'expliquer la parole du Sauveur, quand il expose à ses disciples les trois sortes de fruits que la bonne semence, ou la parole de Dieu, produit dans une terre bien préparée. Ailleurs

---

tione accipitur *fruitio*, quæ est dos. Sic autem nunc de fructibus non loquimur. Quandoque autem sumitur *fructus* spiritualiter pro eo quod reficit tantùm, quamvis non sit ultimus finis. Et sic virtutes *fructus* dicuntur, in quantum « mentem sincera dulcedine reficiunt, » ut Ambrosius dicit. Et sic accipitur *fructus, Galat.*, V : « Fructus autem Spiritus charitas, gaudium, etc. » Sic autem de fructibus nunc etiam non loquimur; de hoc enim dictum est. Potest autem alio modo sumi *fructus* spiritualis, ad similitudinem corporalis, in quantum corporalis fructus est quoddam commodum quod ex labore agriculturæ expectatur; ut sic *fructus* dicatur illud præmium quod homo consequitur ex labore quo in hac vita laborat. Et sic omne præmium quod in futuro habebitur ex nostris laboribus *fructus* dicitur. Et sic accipitur *fructus ad Rom.*, VI : « Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem verò vitam æternam. » Sic etiam nos nunc de fructu non agimus; sed agimus de fructu secundùm quod ex semine consurgit. Sic enim de fructu Dominus loquitur, *Matth.*, XIII, ubi fructum dividit in « tricesimum, sexagesimum, et centesimum. » Fructus autem secundùm hoc potest prodire ex semine, quòd vis sementina est efficax ad convertendum humores terræ in suam naturam; et quantò hæc virtus est efficacior et terra ad hoc paratior,

préparée, plus est abondant le fruit qui en provient. Or la semence spirituelle jetée en nous, c'est la parole de Dieu, selon que l'explique notre divin Maître, *Luc*, VIII. Plus donc un homme devient spirituel, avance dans la spiritualité, en se dégageant du corps et de la matière, plus est grand en lui le fruit donné par la parole. Cela posé, nous voyons comment le fruit diffère de la couronne et de l'auréole. La couronne, c'est la joie qui nous vient de la possession de Dieu; l'auréole, c'est la joie qui résulte de la perfection des œuvres; et le fruit, c'est la joie qui naît des dispositions mêmes de celui qui accomplit les œuvres, selon le degré de spiritualité où il est parvenu sous l'influence active et fécondante de la parole de Dieu. Certains docteurs néanmoins distinguent l'auréole du fruit, de la manière suivante : l'auréole est due à celui qui combat, selon cette parole de l'Apôtre, II. *Timoth.*, II, 15 : « Ne sera couronné que celui qui aura légitimement combattu. » Et le fruit est dû à celui qui travaille, selon cette expression du Sage, *Sapient.*, III, 15 : « Les bons travaux donnent un fruit glorieux. » D'autres encore disent que la couronne proprement dite représente l'élévation d'une ame qui s'attache à Dieu; et que l'auréole et le fruit marquent un rapport avec la fin, mais de telle sorte que le fruit regarde principalement la volonté, et que l'auréole envisage plus spécialement le corps. Mais comme le travail et le combat n'ont qu'un seul et même objet, considéré sous le même rapport, et comme en outre la récompense du corps dépend de la récompense de l'ame, il n'y auroit entre le fruit, la couronne et l'auréole, selon l'explication qui vient d'être donnée, qu'une simple différence de raison. Et cela ne sauroit être, puisque le fruit est assigné à certaines catégories de saints, à qui n'est pas assignée l'auréole.

les fruits ont été spécialement distingués des béatitudes, avec lesquelles ils ont plus d'un rapport. Nous voyons maintenant en quoi le fruit diffère de l'auréole ; ce qu'il importoit également de bien établir, à raison des analogies qui existent entre ces deux choses.

---

tantò fructus sequitur uberior. Spirituale autem semen quod in nobis seminatur, est verbum Dei (sicut explicat Christus *Luc.*, VIII.) Unde quantò aliquis magis in spiritualitatem convertitur à carne recedens, tantò est in eo major fructus verbi. Secundùm hoc igitur, *fructus* differt ab *aurea* et ab *aureola*; quia *aurea* consistit in gaudio quod habetur de Deo; *aureola* verò in gaudio quod habetur de operum perfectione; sed *fructus* in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundùm gradum spiritualitatis, in quem proficit ex semine Verbi Dei. Quidam tamen distinguunt inter *aureolam* et *fructum*, dicentes quòd *aureola* debetur pugnanti, secundùm illud II. *ad Tim.*, II : « Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit; » *fructus* autem, laboranti, secundùm illud quod dicitur *Sap.*, III : « Bonorum laborum gloriosus est fructus. » Alii verò dicunt quòd *aurea* respicit conversionem ad Deum (1); sed *aureola* et *fructus* consistunt in his quæ sunt ad finem, ita tamen quòd *fructus* principaliùs respicit voluntatem, *aureola* autem magis corpus. Sed cùm in eodem sit labor et pugna secundùm idem, et præmium corporis ex præmio animæ dependeat, secundùm prædicta non esset differentia inter *fructum*, *auream* et *aureolam*, nisi ratione tantùm. Et hoc non potest esse, cùm quibusdam assignetur *fructus*, quibus non assignatur *aureola*.

(1) Id est intentionem quæ in Deum sicut in finem se convertit agendo, quia propter ejus amorem solum agit, non prout *conversio* recessum à peccato importat, cùm justorum sit po-

Je réponds aux arguments : 1° Il ne répugne nullement qu'au même mérite, selon les divers éléments qu'il renferme, répondent des récompenses diverses. Voilà pourquoi la virginité a droit à la couronne d'abord, en tant que la virginité est un don fait à Dieu sous l'empire de la charité; à l'auréole ensuite, en tant que la virginité est une œuvre de perfection réunissant tous les caractères d'une victoire éminente et divine ; puis encore au fruit, en tant que par cette vertu l'homme se dégage de la chair et passe à une sorte de vie spirituelle.

2° Le fruit pris dans son acception propre, tel que nous le considérons maintenant, ne représente pas l'idée d'une récompense commune au martyre et à la virginité, mais bien d'une chose qui correspond aux trois degrés de continence. En attribuant aux martyrs le fruit cent pour un, la Glose citée prend le fruit dans un sens large et comme l'expression d'une récompense quelconque (1) ; le fruit cent pour un exprime ainsi toute rémunération accordée aux œuvres de perfection.

3° L'auréole est, sans doute, une sorte de récompense accidentelle surajoutée à la récompense essentielle ; mais toute récompense accidentelle n'est pas l'auréole. C'est ici une récompense accordée aux œuvres de perfection, par lesquelles l'homme se rend éminemment conforme au Christ, en remportant cette victoire supérieure dont nous avons déjà parlé. On peut donc admettre que le renoncement à la vie charnelle mérite quelquefois une autre récompense accidentelle que l'on désigne sous le nom de fruit.

(1) Cette Glose est tirée de saint Augustin, comme on l'a vu dans l'objection. Et ce qui prouve d'une manière évidente que tel est le sens dans lequel il faut l'entendre, c'est que le grand évêque d'Hyppone, dans ce même traité *de la Virginité*, cité contre la thèse, s'exprime ainsi : « Est-ce la vie virginale qui donne droit au fruit cent pour un ; n'est-ce pas au martyre plutôt qu'un tel fruit doit être attribué ; ou bien ne seroit-ce pas encore à la virginité et au martyre réunis ?... » Le savant docteur l'ignore. Son opinion n'a donc rien qui précise le sens de l'expression débattue.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est inconveniens, eidem merito secundùm diversa quæ in ipso sunt, diversa præmia respondere. Unde et virginitati respondet *aurea*, secundùm quod propter Deum servatur imperio charitatis; *aureola* verò, secundùm quod est quoddam perfectionis opus habens rationem victoriæ cujusdam excellentis; *fructus* verò, secundùm quod per virginitatem homo in quamdam spiritualitatem transit, à carnalitate recedens.

Ad secundum dicendum, quòd *fructus* secundùm propriam acceptionem, prout nunc loquimur, non dicit præmium commune martyrio et virginitati, sed tribus continentiæ gradibus. Glossa autem illa quæ ponit fructum centesimum martyribus respondere, largè accipit *fructus*, secundùm quòd quælibet remuneratio dicitur *fructus*, ut sic per centesimum fructum remuneratio designetur quæ quibuslibet operibus perfectionis debetur.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis *aureola* sit quoddam accidentale præmium essentiali superadditum, non tamen omne accidentale præmium est *aureola*, sed præmium de operibus perfectionis, quibus homo maximè Christo conformatur secundùm perfectam victoriam. Unde non est inconveniens quòd abstractioni à carnali vita aliquando aliud accidentale præmium debeatur, quod fructus dicitur.

tissimùm ut hanc auream per opera conversionem illam subsequentia mereantur, in sensu hic intento.

ARTICLE III.

Le fruit est-il uniquement dû à la vertu de continence?

Il paroît que le fruit n'est pas uniquement dû à la vertu de continence. 1° Sur cette parole de saint Paul, I. *Corinth.*, XV : « Autre est la clarté du soleil,..... » la Glose dit : « A la clarté du soleil est comparée la dignité de ceux qui ont produit le fruit cent pour un; à celle de la lune, la dignité de ceux qui ont donné soixante; et les étoiles représentent ceux qui n'ont donné que trente. » Mais cette diversité de clarté, dans la pensée de l'Apôtre, se rapporte à tous les divers degrés de béatitude. Donc ce n'est pas à la seule vertu de continence que répondent les divers fruits.

2° C'est de la jouissance, en latin *fruitio*, que vient le nom de fruit. Or la jouissance rentre dans la récompense essentielle, et celle-ci répond à toutes les vertus. Donc le fruit n'est pas dû seulement à la continence.

3 C'est le travail qui donne droit au fruit, selon la parole du Sage, citée plus haut : « Les bons travaux obtiennent un fruit glorieux. » Mais le travail est plus grand dans la vertu de force, que dans celle de tempérance, ou même de continence. Donc ce n'est pas à cette dernière seulement que le fruit répond.

4° Il est plus difficile de ne pas excéder la juste mesure dans l'usage des aliments, qui sont nécessaires à la vie, que dans les plaisirs charnels, sans lesquels elle peut se conserver. La tempérance implique donc un plus grand travail que la continence; et dès-lors c'est à celle-là, plutôt qu'à celle-ci, que le fruit correspond.

5° Le fruit ranime et soutient, a-t-il été dit; et cela se trouve principalement dans la fin. Par conséquent, les vertus théologales ayant pour objet la fin, c'est-à-dire Dieu même, c'est à celles-là surtout que le fruit doit répondre.

ARTICULUS III.

Utrùm fructus *debeatur soli virtuti continentiæ.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd *fructus* non debeatur soli virtuti continentiæ. Quia, I. *Cor.*, XV, super illud « alia claritas solis, etc., » dicit Glossa quòd « claritati solis illorum dignitas comparatur, qui centesimum fructum habent; lunari autem qui sexagesimum; stellis verò, qui trigesimum. » Sed illa diversitas claritatis, secundùm intentionem Apostoli, pertinet ad quamcumque beatitudinis differentiam. Ergo diversi *fructus* non debent respondere soli virtuti continentiæ.

2. Præterea, *fructus* à fruitione dicuntur. Sed fruitio pertinet ad præmium essentiale, quod omnibus virtutibus respondet. Ergo, etc.

3. Præterea, fructus labori debetur, *Sap.*, III : « Bonorum laborum gloriosus est fructus. » Sed major est labor in fortitudine quàm in temperantia, vel in continentia. Ergo *fructus* non respondet soli continentiæ.

4. Præterea, difficilius est modum non excedere in cibis, qui sunt necessarii ad vitam, quàm in venereis, sine quibus vita conservari potest; et sic major est labor parcimoniæ, quàm continentiæ.

5. Præterea, *fructus* refectionem importat; refectio autem præcipuè est in fine. Cùm ergo virtutes theologicæ finem habeant pro objecto, scilicet ipsum Deum, videtur quòd eis *fructus* maximè debeat respondere.

Mais le contraire se trouve expressément dit dans la Glose tirée de saint Jérôme, *Matth.*, XIII, puisqu'elle assigne le fruit à la virginité, à la viduité et à la continence conjugale, qui forment les trois parties de cette vertu (1).

(CONCLUSION. — Comme la continence délivre principalement l'homme de la sujétion de la chair, et comme cet affranchissement est au fond ce qui donne droit au fruit, c'est à cette vertu, de préférence à toute autre, que le fruit est dû.)

Le fruit est une récompense spéciale que l'homme acquiert en se dépouillant de la vie charnelle pour s'élever à la vie spirituelle. Il faut donc que le fruit réponde principalement à la vertu qui délivre le mieux l'homme des entraves de la chair. C'est ce que fait la continence; car les plaisirs charnels rendent surtout l'homme esclave de son corps, à tel point que l'usage même permis de ces plaisirs ne permet pas à l'esprit de prophétie, selon la remarque de saint Jérôme, d'effleurer le cœur des prophètes (2); et le Philosophe lui-même, *Ethicor.*, VII, 11, déclare que sous l'empire de tels plaisirs il est impossible de rien comprendre. Voilà pourquoi le fruit répond à la continence plutôt qu'à toute autre vertu.

Je réponds aux arguments : 1° La Glose entend ici le fruit dans un sens large et comme exprimant une rémunération quelconque.

2° L'analogie entre la jouissance et le fruit ne s'applique pas à l'aspect

(1) Telle est, en effet, la doctrine du grand Commentateur des livres saints. Voici dans quels termes il s'exprime : « Après avoir entendu le sens de la divine parole, il ne nous reste plus qu'à produire les fruits de la vérité connue. C'est à nous à donner cent pour un, ou bien soixante, ou bien encore trente. Nous avons expliqué tout cela avec plus d'étendue dans notre livre contre Jovinien. Il suffira maintenant de le rappeler d'une manière succincte : Nous attribuons le fruit cent pour un aux vierges, soixante aux personnes qui demeurent dans la viduité et à celles qui vivent dans la continence, trente à celles qui gardent la pureté conjugale. » Cette division sera l'objet de l'article suivant; mais la vérité que cette division implique en présuppose nécessairement une autre, c'est que la continence seule donne droit au fruit. Et voilà pourquoi la thèse actuelle.

(2) Saint Jérôme exprime cette pensée, *Epist.* XI *ad Ageruchiam.* Origène l'avoit émise avant lui, *homil.* VI *in Numer.*

Sed contra est, quod habetur in Glossa *Matth.*, XIII, quæ *fructus* assignat virginitati, viduitati et continentiæ conjugali, quæ sunt continentiæ partes.

(CONCLUSIO. — Cùm continentiæ virtus à subjectione carnis, ratione cujus virtuti fructus respondet, præcipuè hominem liberet, illi magis quàm alii virtuti debetur fructus.)

Respondeo dicendum, quòd *fructus* est quoddam præmium quod debetur homini ex hoc quòd à carnali vita in spiritualem transit. Et ideo illi virtuti præcipuè *fructus* respondet, quæ hominem præcipuè à subjectione carnis liberat. Hoc autem facit continentia; quia per delectationes venereas anima præcipuè carni subditur, adeo ut in actu carnali, secundùm Hieronymum nec spiritus prophetiæ corda tangat Prophetarum; nec in illa delectatione est possibile aliquid intelligere, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* Et ideo continentiæ magis respondet *fructus* quàm alii virtuti.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa accipit *fructum* largè, secundùm quod quælibet remuneratio *fructus* nominatur.

Ad secundum dicendum, quòd fruitio non sumitur à fructu secundùm illam similitudinem

sous lequel nous considérons maintenant le fruit, comme cela résulte clairement de tout ce que nous venons de dire.

3° Le fruit, tel que nous l'entendons ici, ne répond pas au travail, conçu comme renfermant l'idée de fatigue, mais bien au travail comme fécondant toute bonne semence. De là vient que le mot de labeur est consacré par excellence aux travaux qui préparent les moissons; on dit *labourer* la terre, par la raison que ce travail est celui qui prépare et procure les fruits les plus précieux. Le fruit considéré comme dernier résultat de la semence, mais pris dans un sens spirituel, répond mieux à la vertu de continence qu'à celle de force; car les passions sur lesquelles la force s'exerce soumettent moins directement l'homme à la chair, que ne le font les passions comprimées et modérées par la continence.

4° Le plaisir qui se trouve dans les aliments, quoique plus nécessaire à la conservation de l'individu, n'a pas le même degré de violence que celui qui a pour but la conservation de l'espèce; il soumet donc beaucoup moins l'ame au corps.

5° Nous n'entendons pas ici le fruit comme principe de cette réfection qui se trouve dans la fin; nous l'entendons dans un autre sens, déjà suffisamment expliqué. Cet argument n'est donc pas concluant.

ARTICLE IV.

st-il rationnel d'assigner trois sortes de fruit aux trois parties de la continence?

Il paroît qu'on ne sauroit convenablement assigner trois sortes de fruit aux trois parties de la continence. 1° L'Apôtre, *Galat.*, V, énumère douze fruits provenant de l'esprit : «La charité, la joie, la paix,... » Donc on ne doit pas les réduire à trois.

2° Par fruit on entend une récompense spéciale. Or la récompense as-

---

qua nunc de fructu loquimur; ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quòd *fructus*, secundùm quod nunc loquimur, non respondet labori ratione fatigationis, sed secundùm quod per laborem semina fructificant. Unde et ipsæ segetes *labores* dicuntur, in quantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem *fructus*, secundùm quod oritur ex semine, magis aptatur continentiæ, quàm fortitudini : quia per passiones fortitudinis homo non subditur carni, sicut per passiones circa quas est continentia.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis delectationes quæ sunt in cibis, sint magis necessariæ illis quæ sunt in venereis, non tamen sunt ita vehementes; unde per eas anima non ita subditur carni.

Ad quintum dicendum, quòd *fructus* non sumitur hic secundùm quod frui dicitur qui reficitur in fine; sed alio modo dicto. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter assignentur tres fructus tribus continentiæ partibus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter assignentur *tres fructus* tribus continentiæ partibus. Quia *Gal.*, V, ponuntur duodecim fructus spiritus, « charitas, gaudium, pax, etc. » Ergo videtur quòd non debeant poni tres tantùm.

2. Præterea, *fructus* nominat aliquod præmium speciale. Sed præmium quod assignatur

signée aux vierges, aux veuves et aux personnes engagées dans les liens du mariage, n'est pas une récompense spéciale ; car tous les élus rentrent dans l'une de ces trois catégories, nul n'étant sauvé qui n'ait gardé la continence, et la continence elle-même n'admettant pas une autre division. Donc c'est à tort que les trois fruits sont assignés aux trois parties de cette vertu.

3° De même que la viduité l'emporte sur la continence conjugale, la virginité l'emporte sur la viduité elle-même. Or ce n'est pas de la même manière que soixante l'emporte sur trente, et cent sur soixante. Il n'y a pas là, d'abord, de proportion arithmétique, puisque soixante dépasse trente de ce dernier nombre lui-même, et que cent dépasse soixante de quarante; il n'y a pas non plus de proportion géométrique, puisque soixante est avec trente dans le rapport de 2 à 4, et que cent est avec soixante dans le rapport de 5 à 3. C'est donc à tort qu'on adapte les fruits aux trois degrés de la continence.

4° Ce qui est dit dans l'Ecriture sainte doit durer à jamais, comme l'atteste le Sauveur lui-même, *Luc.*, XXI, 33 : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. » Or les choses instituées par les hommes peuvent chaque jour être changées. Ce n'est donc pas d'après les institutions humaines qu'il faut établir l'ordre des choses exprimées dans les livres saints. Par conséquent aussi, la manière dont Bède établit l'ordre des fruits, est dénuée de fondement, quand il dit : « Le fruit trente pour un est dû aux personnes mariées, parce que dans la table de numération ce nombre est représenté par le contact du pouce et de l'index, que l'on fait se toucher et en quelque sorte se baiser par leurs extrémités; et de la sorte le nombre trente représente le baiser mutuel des époux. Le nombre soixante est représenté par le contact de l'index avec

---

virginibus, viduis et conjugatis, non est speciale; quia omnes salvandi continentur sub aliquo horum trium; cùm nullus salvetur qui continentiâ careat, et continentia per has tres sufficienter dividatur. Ergo inconvenienter tribus prædictis *tres fructus* assignantur.

3. Præterea, sicut viduitas excedit continentiam conjugalem, ita virginitas vidualem. Sed non similiter excedit sexagenarius tricenarium, et centenarius sexagenarium : neque secundùm arithmeticam proportionem, quia sexagenarius excedit tricenarium in 30, et centenarius sexagenarium in 40; neque etiam secundùm proportionem geometricam, quia sexagenarius se habet in dupla proportione ad tricenarium, centenarius verò ad sexagenarium in sesquitertia; quia continet totum et duas tertias partes ejus. Ergo inconvenienter aptantur *fructus* tribus continentiæ gradibus.

4. Præterea, ea quæ in sacra Scriptura dicuntur, perpetuitatem habent, *Luc.*, XXI : « Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. » Sed ea quæ ex institutione hominum sunt facta, quotidie possunt mutari. Ergo ex institutione hominum non est accipienda ratio eorum quæ in Scriptura sacra dicuntur. Et sic videtur quòd inconveniens sit ratio quam Beda assignat de istis fructibus, dicens quòd « fructus tricesimus, debetur conjugatis, quia in repræsentatione quæ fit in abaco (1) 30, significatur per contactum pollicis et indicis secundùm suam summitatem; unde ibi quodammodo osculantur se, et sic tricenarius numerus significat conjugatorum oscula. Sexage-

(1) Nihil in Beda de abaco; nec in *Luc.*, VIII, ubi triplicem illum fructum interpretatur ferè ut hîc, nec in Sermone Dominicæ Sexagesimæ, ubi eadem habet quæ in Lucam; nec in *Matth.*, XIII, vel *Marc.*, IV, ubi non sic explicat.

l'articulation moyenne du pouce ; et de la sorte l'index s'appuyant et pesant sur le pouce, représente assez bien l'oppression que les veuves souffrent dans le monde. Mais lorsque en comptant nous sommes parvenus au nombre cent, du côté gauche nous passons au côté droit ; ce qui fait que la virginité est représentée par le nombre cent, par la raison qu'elle monte à la dignité et obtient la part des anges, qui sont à droite, c'est-à-dire dans la gloire céleste ; tandis que nous sommes à gauche, c'est à-dire dans les imperfections de la vie présente (1).

(Conclusion. — C'est avec raison qu'on assigne les trois fruits aux trois parties de la continence, trente pour un à la continence conjugale, soixante à celle des veuves, cent à celle des vierges.)

N'oublions pas que par la continence, vertu à laquelle le fruit est dû, l'homme s'élève à une sorte de vie spirituelle, en se dépouillant de tout entraînement charnel. Et de là vient que les fruits sont distingués d'après les divers degrés de spiritualité produits par la continence. Or il y a une spiritualité nécessaire et une spiritualité de surérogation. La spiritualité nécessaire consiste à ce que l'esprit ne soit pas detourné de sa rectitude par les plaisirs charnels ; et cela a lieu lorsqu'on n'use de ces plaisirs que dans l'ordre rigoureux tracé par la raison. Telle est la spiritualité nécessaire aux personnes mariées. La spiritualité de surérogation consiste à se soustraire entièrement à ces impressions charnelles, qui finiroient par étouffer l'esprit. Or ceci a lieu de deux manières : ou bien à l'égard d'un temps quelconque, passé, présent, futur, et telle est la spiritualité

(1) Dans ce raisonnement de Bède, il faut distinguer la pensée dont il est l'expression, et le raisonnement lui-même. La pensée est bien réellement celle de notre auteur dans le présent article ; de telle sorte que cette citation, directement combattue par le quatrième argument, pose la thèse même et remplace la proposition *sed contra*. Quant au raisonnement, tout étrange qu'il peut paroître, à cause de la signification qu'il attache à certaines formules numériques, aujourd'hui parfaitement inconnues, non seulement dans leur symbolisme moral et religieux, mais encore en elles-mêmes et dans leur sens littéral, il ne faudroit pas se hâter de le repousser comme une invention absurde ou une pure rêverie du moyen-âge. Ce seroit là faire preuve d'ignorance, et d'une ignorance impardonnable quand on se mêle de pronon-

---

narius verò numerus significatur per contactum indicis super medium articuli pollicis ; et sic per hoc quod index jacet super pollicem opprimens ipsum, significat oppressionem illam quam viduæ patiuntur in mundo. Cùm autem numerando ad centenarium pervenimus, ad dexteram à læva transimus ; unde per centenarium virginitas designatur quæ habet portionem angelicæ dignitatis, qui sunt in dextera, scilicet in gloria ; nos autem in sinistra, propter imperfectionem præsentis vitæ. »

(Conclusio. — Convenienter assignantur tres fructus tribus continentiæ partibus ; conjugali enim continentia *tricesimus*, viduali *sexagesimus*, virginali *centesimus fructus* debetur.)

Respondeo dicendum, quòd per continentiam, cui *fructus* respondet, homo in quamdam spiritualitatem adducitur carnalitate abjectâ. Et ideo secundùm diversum modum spiritualitatis quem continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est enim quædam spiritualitas necessaria, et quædam superabundans. Necessaria quidem spiritualitas est in hoc quod rectitudo spiritus ex delectatione carnis non pervertatur. Quod fit cùm aliquis secundùm rectum ordinem rationis utitur delectationibus carnis. Et hæc est *spiritualitas conjugatorum*. Spiritualitas vero superabundans, est per quam homo ab hujusmodi delectationibus carnis spiritum suffocantibus, omnino se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter : vel respectu cujuslibet temporis, præteriti, præsentis et futuri ; et hæc

des vierges ; ou bien pour un temps limité seulement, et telle est la spiritualité des veuves. Ainsi donc, à la continence conjugale est donné le fruit trente pour un, à celle des veuves soixante, à celle des vierges cent; et cela, pour la raison qu'en donne Bède et que nous avons citée plus haut. On pourroit néanmoins en donner une autre raison puisée dans la nature même des nombres : Le nombre trente se forme par la combinaison de trois avec dix, et trois est le nombre fondamental de toute chose, comme il est dit, *De Cœlo*, I, 2, il renferme en lui une certaine perfection commune à tous les êtres, la perfection du principe, du milieu et de la fin. Voilà pourquoi ce nombre trente est convenablement assigné aux personnes mariées, dont on n'exige, avec l'observation du décalogue, représentée par le nombre dix, que cette perfection ordinaire et commune sans laquelle on ne pourroit parvenir au salut. Le nombre six, lequel combiné avec dix, donne soixante, a une perfection résultant de ses parties, puisqu'elles le composent d'une manière exacte. C'est pour cela qu'il correspond à la viduité, qui doit se dégager entièrement des plaisirs de la chair, quant à toutes les circonstances, et les circonstances font en quelque sorte partie de l'acte vertueux; car la viduité s'interdit tout commerce charnel, sans distinction de lieux ou de personnes, et ainsi des autres circonstances, ce qui n'a pas lieu dans la continence conjugale. Le nombre cent répond parfaitement à la virginité; car le nombre dix dont il résulte par la combinaison de dix avec lui-même, est la limite des nombres. Pareillement, la virginité marque la dernière limite de la spiritualité, par la raison qu'il est impossible de concevoir un degré de spi-

cer sur de semblables sujets. Ce raisonnement est d'une plus haute antiquité; il se trouve mot pour mot à peu près dans saint Jérôme, *Contra Jovinian.*, I, 1.

Nous remarquerons seulement que le mot *Abaco*, qui figure dans le texte et que nous avons traduit par *table de numération*, ne se trouve pas dans saint Jérôme; et l'on peut voir par la note latine, qu'il ne se trouve pas non plus dans Bède, qui du reste n'a fait que reproduire le passage de ce grand Docteur.

---

est *spiritualitas virginum*; vel secundùm aliquod tempus, et hæc est *spiritualitas viduarum*. Servantibus ergo continentiam conjugalem datur *fructus trigesimus*, vidualem *sexagesimus*, virginalem *centesimus*, ratione illa quam Beda superiùs assignat. Quamvis possit et alia ratio assignari ex ipsa natura numerorum : tricenarius enim numerus ex ductu ternarii in denarium, surgit; ternarius autem est numerus omnis rei, ut dicitur in I. *De Cœlo et mundo* (text. 2), et habet in se perfectionem quamdam omnibus communem, scilicet principii, medii et finis. Unde convenienter tricenarius numerus conjugatis assignatur, in quibus supra observationem Decalogi, qui per denarium significatur, non additur aliqua perfectio, nisi communis, sine qua non potest esse salus. Senarius autem numerus ex cujus ductu in denarium sexagenarius surgit, habet perfectionem ex partibus, cùm constet ex omnibus partibus suis simul aggregatis. Unde convenienter viduitati respondet, in qua invenitur perfecta abstractio à delectationibus carnis, quantum ad omnes circumstantias, quæ sunt quasi partes virtuosi actûs. Cum nulla enim persona et in nullo loco viduitas delectationibus carnis utitur, et sic de aliis circumstantiis; quod non erat in continentia conjugali. Sed centenarius convenienter respondet virginitati; quia denarius, ex cujus ductu centenarius surgit, est limes numerorum. Et similiter virginitas tenet spiritualitatis limitem; quia ad eam nihil de spiritualitate adjici potest. Habet enim centenarius, in quantum est

ritualité qui n'y soit compris. Le nombre cent, formant un carré parfait, a la perfection même de la figure carrée ; et la figure carrée est parfaite en ce que de tous les côtés elle présente une égalité absolue, puisqu'elle a tous ses côtés égaux. Elle représente donc bien la virginité, qui s'offre à nous comme parfaitement pure dans tous les temps et sous tous les rapports.

Je réponds aux arguments : 1° On n'entend pas là les fruits dans le sens où nous les entendons ici.

2° Rien ne nous oblige à supposer que le fruit ne soit pas une récompense commune à tous les élus ; car ce n'est pas seulement la récompense essentielle qui est commune à tous les élus, c'est aussi une certaine récompense accidentelle, comme la joie qui résulte des œuvres nécessaires au salut. On peut néanmoins dire, dans un autre sens, que les fruits ne conviennent pas à tous les élus, comme cela est évident de ceux qui ont passé leur vie dans l'incontinence et qui se repentent à l'heure de la mort; car ceux-là n'ont droit qu'à la récompense essentielle, et nullement aux fruits.

3° Les fruits se distinguent plutôt d'après les espèces et les figures des nombres, que d'après les quantités qu'ils représentent. Et cependant on pourroit encore les classer d'après la différence des quantités : l'homme marié s'abstient de toute autre que de sa femme; la veuve s'abstient sous ce double rapport ; et de la sorte on pourroit dire que celle-ci a deux fois le mérite de celui-là, tout comme soixante est le double de trente. Cent dépasse soixante de quarante, et ce dernier nombre est formé par la combinaison de quatre avec dix ; et quatre lui-même est le premier des nombres qui représente un solide ou un cube. Cette progression a donc un certain rapport avec la virginité, par la raison que celle-ci ajoute l'idée de stabilité et de perpétuité à la continence (1).

(1) Ces spéculations sur les nombres et les figures, comme on vient de les voir encore plus

numerus quadratus, perfectionem ex figura. Figura enim quadrata secundùm hoc perfecta est, quòd ex omni parte æqualitatem habet, utpote habens omnia latera æqualia. Unde competit virginitati, in qua, quantum ad omne tempus, æqualiter incorruptio invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi *fructus* non accipiuntur hoc modo sicut de eis loquimur (1).

Ad secundum dicendum, quòd nihil cogit ad ponendum *fructum* esse præmium non omnibus salvandis commune; non solùm enim essentiale præmium commune est omnibus, sed etiam aliquod accidentale, sicut gaudium de operibus illis sine quibus non est salus. Potest tamen dici quòd *fructus* non omnibus conveniunt salvandis, sicut patet de his qui in fine pœnitent, et incontinenter vixerunt; eis enim non debetur fructus, sed essentiale præmium tantùm.

Ad tertium dicendum, quòd distinctio fructuum magis accipitur secundùm species et figuras numerorum, quàm secundùm quantitates ipsorum. Tamen etiam quantum ad quantitatis excessum potest aliqua ratio assignari : conjugatus enim abstinet tantùm à non sua; vidua verò à suo et non suo; et sic invenitur ibi quædam ratio dupli, sicut sexagenarius est duplus ad tricenarium. Centenarius verò supra sexagenarium addit quadragenarium, qui consurgit ex ductu quaternarii in denarium. Quaternarius autem est primus numerus solidus et cubicus. Et sic convenit talis additio virginitati quæ supra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adjungit.

(1) Quippe accipiuntur ibi tantùm prout opera virtutum sunt, et mentem quadam interiori

4° Quoique cette manière de représenter les nombres soit d'institution humaine, elle est néanmoins fondée d'une certaine façon sur la nature même des choses, puisque les mouvements et les figures dont il a été question représentent les nombres d'une manière progressive et naturelle.

ARTICLE V.

La virginité donne-t-elle droit à l'auréole?

Il paroît que la virginité ne donne pas droit à l'auréole. 1° Plus est grande la difficulté de l'œuvre, plus doit l'être aussi la récompense. Or les veuves ont plus de difficulté que les vierges à s'abstenir des plaisirs charnels ; saint Jérôme dit : « Plus certaines personnes ont de peine à résister aux attraits de la volupté, plus leur récompense sera grande ; » et il parle en cet endroit à la louange des veuves. Le Philosophe lui-même, *De Hist. Animal.*, VII, 1, observe que la corruption, une fois qu'elle a commencé, exerce sur l'ame et le corps une plus fatale influence. Donc l'auréole, qui est la plus belle des récompenses, doit être donnée aux veuves plutôt qu'aux vierges.

2° Si la virginité donnoit droit à l'auréole, là où seroit la virginité la plus parfaite, seroit aussi la plus belle auréole. Or c'est dans Marie que se trouve la virginité la plus parfaite, puisqu'elle est nommée vierge des vierges ; et néanmoins l'auréole ne lui est pas due, par la raison qu'elle n'a eu aucune lutte à soutenir, le foyer de la corruption n'existant pas même en elle. Donc l'auréole n'est pas dû à la virginité.

développées dans le corps de l'article, n'ont rien qui puisse étonner un lecteur assidu de la *Somme* et des autres productions importantes du même temps. Nous en avons assez fréquemment rencontré de semblables sous la plume de notre saint Docteur. C'est là comme un

---

Ad quartum dicendum, quòd quamvis illa repræsentatio numerorum sit ex humana institutione, tamen fundatur aliquo modo super rerum naturam, in quantum secundùm ordinem dictorum articulorum et contractuum numeri gradatim designantur.

ARTICULUS V.

Utrùm aureola debeatur ratione virginitatis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd ratione virginitatis non debeatur aureola. Ubi est enim major difficultas in opere, ibi debetur majus præmium. Sed majorem difficultatem patiuntur in abstinendo à delectationibus carnis, viduæ quàm virgines; dicit enim Hieronymus quòd « quantò major est difficultas ex parte quorumdam à voluptatis illecebris abstinere, tantò majus est præmium ; » et loquitur in commendationem viduarum (1). Philosophus etiam dicit in lib. *De animalibus*, quòd « juvenes corruptæ magis appetunt coitum propter remorationem delectationis. » Ergo *aureola*, quæ est maximum præmium, debetur magis viduis quam virginibus.

2. Præterea, si virginitati deberetur aureola, ubi esset perfectissima virginitas, maximè inveniretur aureola. Sed in beata Virgine est perfectissima virginitas; unde et *Virgo virginum* nominatur; et tamen ei non debetur aureola, quia nullam pugnam sustinuit in continendo, cùm corruptione fomitis non fuerit infestata. Ergo virginitati aureola non debetur.

suavitate reficiunt; hìc autem prout eam ad quemdam spiritualitatis gradum etiam ultra illud elevant quod est necessarium ad salutem.

(1) Velut ex epistola ejus ad Geruntiam de monogamia editiones aliæ notant, pro que saltem *Ageruchiam* notare debuerunt.

3° Une chose qui n'est pas louable dans tous les temps, n'a pas droit à la récompense la plus éminente. Or, dans l'état d'innocence, il n'eût pas été louable de garder la virginité, à raison du précepte fait aux hommes : « Croissez et vous multipliez, et remplissez la terre. » Elle n'étoit pas même louable dans le temps de la Loi écrite, puisque une sorte de malédiction pesoit sur les femmes stériles. Donc l'auréole n'est pas due à la virginité.

4° La virginité perdue ne sauroit avoir droit à la même récompense que la virginité conservée. Or il peut arriver qu'on ait droit à l'auréole, après avoir même perdu la virginité ; c'est ce qui a lieu quand une vierge est livrée à la prostitution par les tyrans, parce qu'elle confesse le Christ. Donc l'auréole n'est pas due à la virginité.

5° Une récompense éminente n'est pas due à une chose inhérente à notre nature humaine. Or la virginité est l'apanage naturel de tout homme, bon ou mauvais. Donc la virginité ne donne pas droit à l'auréole.

6° Le rapport qui existe entre la viduité et le fruit soixante pour un, existe entre la virginité et le fruit cent pour un, plus l'auréole. Or ce n'est pas toutes les veuves indistinctement qui ont droit au fruit soixante pour un, mais celles seulement qui ont fait vœu de demeurer dans cet état, au sentiment de quelques docteurs. Donc ce n'est pas non plus à une virginité quelconque que l'auréole est due, elle n'est due qu'à la virginité qui a été l'objet d'un vœu.

7° La nécessité ne donne droit à aucune récompense, puisque tout mérite gît dans la volonté. Or il y a des personnes nécessairement vierges, par nature ou par accident. Donc la virginité n'a pas toujours droit à l'auréole.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Sur cette parole, *Exod.*, XXV :

héritage que la science du moyen-âge avoit reçu des antiques philosophies. Quelle qu'en soit la valeur intrinsèque, elles servent à éclairer l'histoire de l'esprit humain.

---

3. Præterea, ei quod non est secundùm omne tempus laudabile, non debetur præmium excellens. Sed virginitatem servare, in statu innocentiæ non fuisset laudabile; cùm tunc præceptum esset, « crescite et multiplicamini, et replete terram; » nec etiam tempore legis, cùm steriles erant maledictæ. Ergo virginitati *aureola* non debetur.

4. Præterea, non debetur idem præmium virginitati servatæ et virginitati amissæ. Sed pro virginitate amissa quamque debetur *aureola*, ut si aliqua invita prostituatur à tyranno, quia Christum confitetur (1). Ergo virginitati *aureola* non debetur.

5. Præterea, excellens præmium non debetur ei quod inest nobis à natura. Sed virginitas innascitur cuilibet homini et bono et malo. Ergo virginitati *aureola* non debetur.

6. Præterea, sicut se habet viduitas ad *fructum sexagesimum*, ita virginitas ad *fructum centesimum*, et ad *aureolam*. Sed non cuilibet viduæ debetur *fructus sexagesimus*, sed solùm viduitatem voventi, ut quidam dicunt. Ergo videtur quòd nec cuilibet virginitati *aureola* debeatur, sed solùm virginitati ex voto servatæ.

7. Præterea, præmium non respondet necessitati, cùm omne meritum in voluntate consistat. Sed quidam sunt virgines ex necessitate, ut naturaliter frigidi, et eunuchi. Ergo virginitati non semper debetur *aureola*.

Sed contra est, quod habetur *Exod.*, XXV :

(1) Quod passim in dedecus et infamiam religionis christianæ tentatum à tyrannis, patet exemplo tum Agnetis, 21 Januarii, tum Serapiæ, 3 Septembris, tum Luciæ, 13 Decembris.

« Tu feras une autre couronne en forme d'auréole, » la Glose dit : « Ceux qui porteront cette couronne chanteront le cantique nouveau, celui que les vierges font toujours entendre en présence de l'Agneau. On sait que les vierges accompagnent l'Agneau partout où il va. » C'est donc à bon droit que la récompense décernée à la virginité, est nommée auréole.

Sur cette autre parole, *Isa.*, LVI : « Voici ce que le Seigneur dit aux eunuques :... Je vous donnerai un nom supérieur à celui qui vient des fils et des filles, » la Glose ajoute : « Dieu leur promet par là une gloire spéciale et éminente. » Or, par ce nom d'eunuques, il faut entendre les vierges, qui ont renoncé à tout plaisir charnel pour le royaume des cieux. Donc la virginité a droit à une récompense à part, et cette récompense se nomme auréole.

(Conclusion. — La virginité nous faisant remporter sur la chair une victoire toute particulière, c'est à bon droit que l'auréole est assignée aux vierges qui ont résolu de garder la chasteté perpétuelle.)

Où se trouve une victoire à part, une victoire éminente, là doit être accordée aussi une couronne spéciale. La virginité ayant donc pour objet de nous faire remporter une telle victoire sur la chair, contre laquelle nous sommes perpétuellement en guerre, d'après cette parole de saint Paul, *Galat.*, V, 17 : « Les aspirations de l'Esprit luttent contre les entraînements de la chair, » il est dû à la virginité une couronne spéciale, qui porte le nom d'auréole. Tous les théologiens sont d'accord sur ce point. Mais il n'en est plus de même quand il s'agit de déterminer à quelle sorte de virginité l'auréole est due. Plusieurs disent que l'auréole est due à l'acte lui-même ; et de la sorte toute personne qui garde réellement la virginité, si elle est du nombre des élus, obtiendra l'auréole. Mais cela ne paroît pas exact ; car alors les personnes qui sont dans l'intention de se marier et qui meurent auparavant, auroient aussi l'auréole. D'autres

---

« Facies et alteram coronam aureolam. » Glossa : « Ad hanc coronam pertinet canticum novum, quod virgines coram Agno concinunt; *scilicet* qui sequuntur Agnum quocumque ierit. » Ergo præmium quod virginitati debetur, dicitur *aureola*.

Præterea, *Isai.*, LVI, dicitur : « Hæc dicit Dominus Eunuchis; » et sequitur : « Dabo eis nomen melius à filiis et filiabus; » Glossa « propriam gloriam excellentemque significat. » Sed per Eunuchos, « qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum, » virgines designantur. Ergo virginitati debetur aliquod excellens præmium ; et hoc vocatur *aureola*.

(Conclusio. — Cùm per virginitatem singularis quædam victoria contra carnem obtineatur, virginibus quibus propositum fuit virginitatis perpetuò servandæ, *aureola* meritò debetur.)

Respondeo dicendum, quòd ubi est præcellens ratio victoriæ, ibi debetur aliqua specialis corona. Undè, cùm per virginitatem aliquis singularem quamdam victoriam obtineat de carne, contra quam continuè bellum geritur, ut patet *ad Galat.*, V : « Spiritus concupiscit adversùs carnem, etc., » virginitati specialis corona debetur, quæ *aureola* nominatur. Et hoc quidem communiter ab omnibus tenetur. Sed cui virginitati debeatur *aureola*, non similiter omnes dicunt. Quidam enim dicunt *aureolam* actui deberi ; unde illa quæ actu virginitatem servat, *aureolam* habebit, si sit de numero salvandorum. Sed hoc non videtur esse conveniens; quia, secundùm hoc, illæ quæ habent voluntatem nubendi, et tamen antequàm nupserint decedunt, haberent *aureolam*. Unde alii dicunt quòd *aureola* debeatur statui

théologiens disent donc que cette récompense est due à l'état et non à l'acte ; de telle sorte que les vierges seules qui par un vœu de chasteté perpétuelle se sont placées dans l'état de virginité, ont droit à l'auréole. Mais cela même n'est pas exact ; car on peut garder la virginité sans s'y être engagé par vœu, aussi bien lorsqu'on l'a vouée. Voici donc comment il faut raisonner à cet égard : Tout acte de vertu commandé par la charité réalise un mérite. Or la virginité, sous ce rapport, rentre dans le genre désigné par le mot vertu, en ce sens que la perpétuelle intégrité de l'ame et du corps tombe sous l'acte de la volonté nommé élection (1), comme cela résulte clairement de tout ce qui a été dit. Ainsi donc, l'auréole est proprement due à toutes les vierges qui ont eu l'intention de garder la virginité perpétuelle, qu'elles aient ou non confirmé cette intention par un vœu. Et je dis cela dans ce sens que l'auréole proprement dite est toujours une récompense qui présuppose le mérite. Cela est vrai alors même que cette intention aura subi une interruption momentanée, pourvu qu'il n'y ait pas eu d'atteinte portée à l'intégrité du corps ; car, ainsi que nous l'avons déjà dit, la virginité de l'ame est susceptible d'être réintégrée, tandis qu'il n'en est pas de même de la virginité du corps (2). Mais si l'on entend l'auréole dans un sens large et pour

(1) Tout acte humain, aux yeux du moraliste qui l'analyse dans ses éléments constitutifs, présente des phases diverses, ou se compose de plusieurs actes partiels, l'intention, le conseil, le jugement et l'élection ; et nous avons vu dans le traité des actes humains, au commencement de la *première* partie *de la seconde*, en quoi consiste chacun des actes énoncés ; nous avons pu entrevoir aussi combien il importe d'en avoir une notion précise.

(2) Que la virginité élève l'être humain au-dessus de lui-même, qu'elle mérite un honneur à part, une couronne spéciale, c'est ce que les hommes ont toujours vaguement senti, quand ils ne l'ont pas compris d'une manière distincte. On retrouve des traces, parfois éclatantes, de cette vérité jusque dans les ténèbres de l'idolâtrie. Déjà sur la terre, la virginité semble porter au front un céleste diadème, reflet anticipé de sa future auréole. Il y a évidemment en elle quelque chose de divin et de sacré. Nul n'ignore cependant que la virginité a toujours rencontré, dans la suite des siècles, d'implacables ennemis ; et cela se comprend sans peine. Au blasphème brutal, à la grossière insulte, quelques-uns ont voulu joindre ou même substituer l'arme du raisonnement. Ce n'est pas le seul point de morale où la sagesse humaine ait fait alliance avec les passions et où l'esprit ait été traîné à la remorque de la chair. Mais on sait aussi avec quelle énergie de conviction et quelle supériorité de logique les génies chrétiens ont vengé les droits de l'intelligence et rétabli la pureté de la morale du Christ. Dans un remarquable passage de son traité sur l'angélique vertu, que nous regrettons de ne pouvoir reproduire ici, saint Augustin aborde ce sujet avec une vigueur qui rappelle

---

et non actui, ut illæ tantùm virgines *aureolam* mereantur, quæ in statu virginitatis perpetuæ servandæ per votum se posuerunt. Sed hoc etiam non videtur conveniens ; quia aliquis ex pari voluntate potest servare virginitatem non vovens, sicut aliquis alius vovens. Et ideo aliter dici potest quòd meritum omni actui virtutis debetur à charitate imperato. Virginitas autem secundùm hoc ad genus virtutis pertinet, secundùm quòd perpetua incorruptio mentis et corporis sub electione cadit, ut patet ex his quæ dicta sunt. Et ideo illis tantùm virginibus *aureola* propriè debetur, quæ propositum habuerunt virginitatem perpetuò conservandi, sive hoc propositum voto firmaverint, sive non. Et hoc dico secundùm quod *aureola* propriè accipitur ut præmium quoddam merito redditum. Quamvis hoc propositum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodo in fine vitæ inveniatur ; quia, ut suprà dictum est, virginitas mentis reparari potest, quamvis non virginitas carnis. Si autem

une joie quelconque, possédée par les élus dans la patrie en sus de la joie essentielle, l'auréole appartient alors à tous ceux qui ont gardé la virginité corporelle, alors même qu'ils n'auroient pas eu le projet de la garder pour toujours. On ne sauroit douter, en effet, que leur intégrité corporelle ne leur soit une cause de joie ; il en est d'eux comme de ceux qui meurent dans leur innocence et qui se réjouiront dans le ciel de ce qu'ils furent mis à l'abri du péché, sans même que leur volonté y soit pour quelque chose, comme cela a lieu évidemment pour les enfants qui meurent aussitôt après leur baptême. Qu'on ne l'oublie pas néanmoins, ce n'est pas là le sens propre du mot auréole, c'en est une acception extrêmement large.

Je réponds aux arguments : 1° Sous un rapport, ce sont les vierges qui ont à soutenir les plus rudes combats, et sous un autre, ce sont les veuves, toutes choses étant d'ailleurs égales. Chez les premières, la concupiscence est enflammée par l'attrait de l'inconnu, par ce désir qui naît d'une sorte de curiosité, la même qui pousse l'homme à voir ce qu'il n'a jamais vu. Parfois leur concupiscence s'accroît encore par le vague espoir d'un plaisir beaucoup plus grand qu'il n'est en réalité, et par l'ignorance des peines et des dangers qui accompagnent ce plaisir. Sous ce rapport donc, les veuves ont moins à combattre que les vierges ; mais, d'un autre côté, des souvenirs dangereux rendent plus violente la lutte qu'elles ont à soutenir. Ces causes, du reste, agissent avec plus ou moins de force, empiètent l'une sur l'autre, selon les diverses conditions où l'on se trouve placé et les dispositions personnelles de chaque individu. Quoi qu'il en soit néanmoins de la grandeur de la lutte, il y a ceci de certain, c'est que la victoire des vierges est en elle-même plus parfaite que celle des veuves. La victoire la plus complète, en effet, et la plus belle, c'est de n'avoir jamais

celle de saint Jérôme ; et, après avoir fait justice des vains sophismes de l'erreur, il déclare que la virginité recevra dans les cieux une gloire propre et distinctive ; ce qui revient parfaitement à notre thèse.

---

aureolam largè accipiamus pro quocumque gaudio, quod in patria habebunt super gaudium essentiale ; sic etiam incorruptis carne *aureola* respondebit, etiamsi propositum non habuerint perpetuò virginitatem servandi. Non enim est dubium quòd de incorruptione corporis gaudebunt ; sicut et innocentes de hoc quod immunes à peccato fuerunt, quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerunt, ut patet in pueris baptizatis. Sed hæc non est propria acceptio *aureolæ*, sed valdè communis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in continendo, secundùm aliquid, majorem pugnam sustinent virgines, et, secundùm aliquid viduæ, cæteris paribus; virginibus enim concupiscentiam inflammat experiendi desiderium, quod ex quadam quasi curiositate procedit, qua etiam fit ut homo libentiùs videat quæ nunquam vidit; et etiam quandoque eis concupiscentiam auget æstimatio majoris delectationis quàm sit secundùm veritatem; et inconsideratio eorum incommodorum quæ delectationi hujusmodi adjunguntur. Et quantum ad hoc viduæ minorem sustinent pugnam, majorem autem propter delectationis memoriam. Et in diversis unum alteri præjudicat, secundùm diversas hominis conditiones et dispositiones; quidam enim magis moventur hoc, quidam illo. Quidquid autem sit de quantitate pugnæ, hoc tamen certum est quòd perfectior est victoria virginum quàm viduarum. Perfectissimum enim genus victoriæ est et pulcherrimum, hosti nunquam

cédé à l'ennemi. Or ce n'est pas le combat précisément qui donne droit à la couronne, c'est la victoire remportée dans le combat.

2° Il y a touchant la sainte Vierge deux opinions. Plusieurs pensent que la bienheureuse Marie n'a pas l'auréole en récompense de la virginité, si l'on entend l'auréole dans le sens rigoureux de ce mot, comme le prix d'un combat soutenu, mais qu'elle a quelque chose de supérieur à l'auréole, à raison de la perfection supérieure aussi avec laquelle elle avoit embrassé la virginité. D'autres soutiennent que la sainte Vierge possède l'auréole proprement dite, et l'auréole à son plus haut degré de splendeur; car, bien qu'elle n'ait pas éprouvé de lutte, telle du moins que l'éprouvent les autres hommes, elle a jusqu'à un certain point triomphé de la chair; mais tel a été l'élan de sa vertu, et telle aussi la soumission de la chair à l'esprit, que la lutte n'a pas même effleuré son ame. Pour nous, cette opinion nous paroît inadmissible; et voici pourquoi : la sainte Vierge étant à bon droit regardée comme ayant été complètement affranchie de toute inclination vicieuse, du foyer même de la concupiscence, à cause de la perfection absolue de sa sanctification (1), il n'est nullement conforme à la piété de supposer en elle un combat quelconque contre la chair; car un tel combat ne peut provenir que d'un germe vicieux, et nulle tentation provenant de la chair, qui soit entièrement exempte de péché, comme on le voit dans la Glose sur cette parole de saint Paul, II. *Cor.*, XII : « L'aiguillon de la chair m'a été donné... » Disons, par conséquent, que la sainte Vierge possède l'auréole, afin d'être en cela conforme aux autres membres de l'Eglise qui ont gardé la virginité. Si elle n'eut pas à soutenir de combat par les tentations de la chair, elle en eut à soutenir de la part du démon, qui ne craignit pas même de s'attaquer au Christ, ainsi que l'Evangile nous l'apprend, *Matth.*, cap. IV.

(1) Nous avons vu plus haut, dans l'œuvre même de saint Thomas, troisième partie, traité des mystères du Christ, que ce mot de sanctification appliqué à la sainte Vierge, étoit im-

---

cessisse. Corona autem non debetur pugnæ, sed victoriæ de pugna.

Ad secundum dicendum, quòd duplex circa hoc est opinio : quidam enim dicunt quòd beata Virgo pro virginitatis præmio non habet *aureolam*, si *aureola* propriè accipiatur secundùm quod respicit pugnam; tamen aliquid habet majus *aureola*, propter perfectissimum propositum virginitatis servandæ. Alii verò dicunt quòd *aureolam* etiam sub propria ratione *aureolæ* habet, et excellentissimam; quamvis enim pugnam non senserit, pugnam tamen carnis aliquam habuit, sed ex vehementia virtutis habuit adeo carnem subditam quòd hujusmodi pugna ei insensibilis erat. Sed istud videtur inconvenienter dici; quia, cum Virgo beata credatur omnino immunis fuisse à fomitis inclinatione, propter ejus sanctificationem perfectam, non est pium ponere aliquam pugnam à carne fuisse in ea; cum talis pugna non sit nisi à fomitis inclinatione; nec tentatio quæ est à carne, sine peccato esse possit, ut patet per Glossam II. *ad Cor.*, XII, super illud, « datus est mihi stimulus carnis meæ, etc. » Unde dicendum est quòd *aureolam* propriè habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiæ conformetur, in quibus virginitas invenitur. Et quamvis non habuerit pugnam per tentationem quæ est à carne, habuit tamen pugnam per tentationem quæ est ab hoste; qui nec etiam ipsum Christum reveritus fuit, ut patet *Matth.* cap. IV.

3° La virginité n'a droit à l'auréole qu'en ce qu'elle emporte avec elle l'idée d'une prééminence sur les autres degrés de continence que nous avons établis. Or, si Adam n'eût pas péché, la virginité n'auroit pas été plus parfaite que la continence conjugale ; car alors il n'y auroit eu que « des noces honorables, une couche immaculée, » en l'absence de toute passion vicieuse. Ni la virginité n'eût été gardée dans un tel état, ni l'auréole, par conséquent, ne lui eût été décernée. Le changement survenu dans la nature humaine donne seul à la virginité sa plendeur spéciale. De là aussi la récompense spéciale qui lui est accordée. Sous la loi de Moïse, alors que le culte de Dieu devoit être surtout propagé par la famille, ce n'étoit pas non plus une chose absolument louable de fuir l'état du mariage pour garder la virginité. Aussi une récompense spéciale n'eût-elle pas été accordée à une semblable résolution, à moins qu'elle ne fût émanée d'une inspiration divine, comme on croit que cela eut lieu pour Jérémie et Elie, dont on ne voit nulle part qu'ils aient été engagés dans les liens du mariage.

4° Quand une vierge a subi par violence un outrage corporel, elle ne perd pas pour cela l'auréole, pourvu qu'elle garde d'une manière inviolable la résolution de persévérer dans la virginité, et qu'elle ait refusé tout consentement à cet acte inique. Nous avons même dit qu'elle ne perd pas ainsi sa virginité. Cela est vrai non-seulement quand elle est outragée à cause de la foi, mais aussi quand elle l'est pour une autre cause quelconque. Mais si cet outrage lui a été fait en haine de sa foi, c'est un mérite de plus qu'elle acquiert, elle a souffert une sorte de martyre. De là une belle parole de sainte Lucie : « Si tu ordonnes que je sois outragée malgré moi, ma chasteté me comptera doublement pour la couronne. » Cela ne veut pas dire qu'elle aura deux auréoles virginales, mais

propre et peu exact ; et nous avons dit pourquoi. Ceci se rattache à la grande question de la Conception de Marie, alors si fortement débattue dans les écoles, et qui a été, dans les notes, l'objet d'une discussion approfondie, surtout à l'occasion du péché originel.

Ad tertium dicendum, quòd virginitati non debetur *aureola* nisi in quantum addit quamdam excellentiam super alios continentiæ gradus. Si autem Adam non peccasset, virginitas nullam perfectionem supra continentiam conjugalem habuisset; quia fuissent tunc « honorabiles nuptiæ, et torus immaculatus, » nullâ concupiscentiæ fœditate existente. Unde virginitas tunc servata nunc fuisset, nec ei tunc *aureola* deberetur. Sed mutatâ humanæ naturæ conditione, virginitas specialem decorem habet. Et ideo ei speciale redditur præmium. Tempore etiam legis Moysi, quando cultus Dei per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile à commixtione carnis abstinere. Unde nec tali proposito speciale præmium redderetur, nisi ex divino processisset instinctu, ut creditur de Hieremia et de Helia, quorum conjugia non leguntur.

Ad quartum dicendum, quòd si aliqua per violentiam oppressa fuerit, propter hoc non amittit *aureolam*, dummodo propositum virginitatem perpetuò servandi inviolabiliter servet, illi actui nullo modo consentiens. Nec per hoc etiam virginitatem perdit, ut suprà dictum est. Et hoc dico, sive pro fide, sive pro quacumque alia causa corrumpatur violenter; sed si hoc pro fide sustineat, hoc ei erit ad meritum, et ad genus martyrii pertinebit. Unde Lucia dixit : « Si me invitam violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam. » Non quòd habeat duas virginitatis *aureolas*, sed quia

bien qu'elle obtiendra une double récompense, l'une pour la virginité qu'elle a gardée, l'autre pour l'injure qu'elle a soufferte. Elle ne perdroit pas même le mérite de sa virginité, en supposant qu'une telle violence eût pour effet de la rendre mère. Et toutefois elle n'atteindra jamais à la gloire de la Mère du Christ, puisqu'en elle l'intégrité de la chair fut unie à l'intégrité de l'ame.

5° C'est sous le rapport matériel seulement que la virginité est inhérente à notre nature; mais la résolution de garder la virginité perpétuelle, résolution qui fait le mérite spécial, et l'éclat de cette vertu, n'est pas une chose innée en nous, c'est un don de la grace.

6° Ce n'est pas à une veuve quelconque qu'est dû le fruit soixante pour un, mais uniquement à celle qui a résolu de demeurer dans l'état de viduité, alors même qu'elle n'en auroit pas émis le vœu, ainsi que nous l'avons dit des vierges.

7° Si les personnes impropres à l'état du mariage ont néanmoins la volonté de garder une intégrité perpétuelle, dans le cas même où il en seroit autrement, elles ont le mérite de la virginité et un droit à l'auréole; car c'est bien d'elles qu'on peut dire qu'elles font de nécessité vertu. Mais si telle n'étoit pas leur intention, elles n'auroient aucun droit à l'auréole. C'est ce que dit saint Augustin, *De Virgin.*, cap. 24 : « Quant à ceux à qui la nature ou un accident ont refusé la possibilité de s'engager dans les liens du mariage, du moment où ils sont chrétiens et gardent les préceptes du Seigneur, ils sont mis au rang des fidèles mariés, si leur intention est de se marier en effet, dans le cas où ils en auroient la possibilité. »

---

duplex præmium reportabit; unum pro virginitatis custodia, aliud pro injuria quam passa est. Dato etiam quòd totaliter oppressa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit; nec tamen Matri Christi æquabitur, in qua fuit cum integritate mentis etiam integritas carnis.

Ad quintum dicendum, quòd virginitas nobis à natura innascitur quantum ad id quod est materiale in virginitate; sed propositum perpetuæ incorruptionis servandæ, ex quo virginitas meritum habet, non est innatum, sed ex munere gratiæ proveniens.

Ad sextum dicendum, quòd non cuilibet viduæ *fructus sexagenarius* debetur, sed ei solùm quæ propositum viduitatis servandæ retinet, quamvis etiam votum non emittat, sicut et de virginitate dictum est.

Ad septimum dicendum, quòd si frigidi et eunuchi voluntatem habeant perpetuam incorruptionem servandi, etiamsi facultas adesset coëundi, *virgines* sunt dicendi, et *aureolam* merentur; faciunt enim de necessitate virtutem. Si verò voluntatem habeant ducendi conjugem si possent, *aureolam* non merentur. Unde dicit Augustinus in lib. *De sancta Virginitate*, cap. 24 : « Quibus ipsum virile membrum debilitatur ut generare non possint (ut sunt eunuchi) sufficit, cùm Christiani fiunt et Dei præcepta custodiunt, eo tamen proposito sunt ut conjuges, si possent, haberent, conjugatis fidelibus adæquari. »

ARTICLE VI.

L'auréole est-elle due aux martyrs?

Il paroît que les martyrs n'ont pas droit à l'auréole. 1° L'auréole est une récompense accordée aux œuvres de surérogation, et de là, sur cette parole déjà citée : « Vous ferez une autre couronne...» le vénérable Bède dit : « Cela peut s'entendre à bon droit d'une récompense décernée à ceux qui s'élèvent au-dessus des préceptes généraux, en embrassant spontanément une vie plus parfaite. » Or mourir pour la confession de sa foi peut dans certaines circonstances être une chose obligatoire, non de surérogation ; et cela résulte clairement de ce que dit l'Apôtre, *Rom.*, X, 10 : « On croit de cœur pour être justifié, on confesse de bouche pour être sauvé. » Donc le martyr ne donne pas toujours droit à l'auréole.

2° D'après saint Grégoire, « plus un service est librement rendu, plus il est agréable. » Or, de tous les services rendus à Dieu, le moins libre c'est le martyre, puisque c'est là un tourment infligé d'une manière violente et par une cause extrinsèque. Donc, comme l'auréole répond à un mérite éminent, ce n'est pas au martyre qu'elle est due.

3° Le martyre ne consiste pas seulement dans la mort que l'on souffre extérieurement, mais il consiste encore dans l'acte intérieur de la volonté ; aussi saint Bernard, dans son unique sermon sur le triomphe des saints Innocents, distingue trois sortes de martyre : celui qui s'accomplit par la volonté et non par la mort, comme cela eut lieu pour saint Jean ; celui qui s'accomplit par la volonté et par la mort, comme on le voit dans saint Etienne ; celui de la mort, enfin, et non de la volonté, et c'est le martyre des saints Innocents. Si donc l'auréole est due au martyre, c'est à celui de la volonté, plutôt qu'à celui de la mort extérieure, qu'elle devroit être accordée, car c'est de la volonté que le mérite procède. Voilà

ARTICLUUS VI.

Utrùm martyribus aureola *debeatur.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd martyribus *aureola* non debeatur. Aureola enim præmium est quod operibus supererogationis redditur; unde dicit Beda super illud *Exod.*, XXV : « Facies et alteram coronam, etc. » « De eorum præmio potest rectè intelligi qui generalia mandata spontaneè vitæ perfectioris electione transcendunt. » Sed mori pro confessione fidei quandoque est necessitatis, non superogationis, ut patet ex hoc quod dicitur *Rom.*, X : « Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. » Ergo martyrio non semper debetur *aureola*.

2. Præterea, secundum Gregorium « servitia quantò sunt magis libera, tantò sunt magis grata (1). » Sed martyrium minimum habet de libertate, cùm sit pœna ab alio inflicta violenter. Ergo martyrio *aureola* non debetur, quæ respondet merito excellenti.

3. Præterea, martyrium non solùm consistit in exteriori passione mortis, sed etiam in interiori voluntate; unde Bernardus, in *sermone unico de natali sanctorum Innocentium*, distinguit tria genera martyrum : scilicet *voluntate, non nece*, ut Joannes; *voluntate et nece*, ut Stephanus; *nece et non voluntate*, ut Innocentes. Si ergo martyrio *aureola* deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quàm exteriori martyrio, cùm meritum ex voluntate

(1) Non sic expressè apud Gregorium occurrit; sed post quædam illius verba quæ cap. *Jam*

néanmoins une chose qui n'a pas lieu. Donc l'auréole n'est pas due au martyre.

4° Les peines corporelles sont moindres que celles de l'ame, lesquelles consistent dans les souffrances et les douleurs qui affectent l'ame directement. Or les peines intérieures sont, elles aussi, une espèce de martyre; ce qui fait dire à saint Jérôme, dans un sermon sur l'Assomption : « Je le dirai sans crainte, la Mère de Dieu a réuni la gloire du martyre à celle de la virginité, bien que sa mort n'ait pas été violente ; » et de là ce qui lui fut dit : « Votre ame elle-même sera transpercée par le glaive, c'est-à-dire par la douleur de voir mourir votre Fils. » Puis donc que l'auréole ne répond pas à la douleur intérieure, elle ne doit pas répondre non plus à la souffrance corporelle.

5° La pénitence est elle-même une sorte de martyre; saint Grégoire dit, *in Evang. homil.*, III : « Quoique nous n'ayons pas à subir la persécution, il est un martyre que nous souffrons au sein même de la paix ; si nous n'avons pas à courber la tête sous le fer du bourreau, nous frappons nos désirs charnels au fond de notre cœur, avec le glaive de l'esprit. » Or l'auréole n'est pas due à la pénitence même qui consiste dans les œuvres extérieures. Donc un martyre extérieur quelconque ne doit pas non plus la mériter.

6° L'auréole n'est pas évidemment due à une œuvre illicite. Or c'est une chose illicite de porter sur soi-même une main meurtrière, comme on le voit dans saint Augustin, I. *De Civit. Dei,* XVII et XX. Et cependant l'Eglise célèbre la mort de certains martyrs qui se sont immolés de leurs propres mains, pour échapper à la rage des tyrans, selon ce qui est rapporté dans l'Histoire Ecclésiastique, VIII, 12, au sujet de quelques fem-

---

procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio *aureola* non debetur.

4. Præterea, afflictio corporis est minor quàm afflictio mentis, quæ est per interiores dolores et animæ passiones. Sed interior etiam afflictio quoddam martyrium est; unde dicit Hieronymus in *Sermone de Assumptione* : « Rectè dixerim, Dei genitrix, virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit; » unde, « tuam ipsius animam pertransibit gladius, *scilicet* dolor de morte Filii. » Cùm ergo interiori dolori *aureola* non respondeat, nec exteriori respondere debet.

5. Præterea, ipsa pœnitentia martyrium quoddam est; unde dicit Gregorius, Homil. III, *in Evang.* : « Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum; quia, etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. » Pœnitentia autem quæ in exterioribus operibus consistit, *aureola* non debetur. Ergo nec etiam omni exteriori martyrio debetur *aureola*.

6. Præterea, illicito operi non debetur *aureola*. Sed illicitum est, sibi ipsi manus injicere, ut patet per Augustinum in I. lib. *De Civit. Dei,* cap. 17 et 20. Et tamen quorumdam martyria in Ecclesia celebrata sunt, qui sibi manus injecerunt, tyrannorum rabiem fugientes, ut patet in Ecclesiastica historia, lib. VIII, cap. 12, de quibusdam mulieribus apud Antiochiam. Ergo non semper martyrio debetur *aureola*.

7. Præterea, contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari, et postmodum aliquo tempore supervivere. Hunc autem constat martyrem esse; et tamen (ut videtur) *aureola* ei non debetur, quia ejus pugna non duravit us-

vero, in *Decretis*, Causâ XXII, qu. 5, referuntur, appendix Gratiani subjungit quòd *ad bonum quisque inutiliter cogitur, cùm servitia coacta Deus aspernetur.*

mes mortes à Antioche. Donc l'auréole n'est pas toujours due au martyre.

7° Il peut arriver qu'un homme reçoive des blessures pour la foi et vive encore pendant un certain temps. Il conste que cet homme est martyr ; il ne paroît pas néanmoins que l'auréole lui soit due, par la raison qu'il n'a pas combattu jusqu'à la mort. Donc le martyre ne donne pas toujours droit à l'auréole.

8° Il est des hommes qui souffrent plus de la perte des biens temporels que des souffrances qui affligent le corps, puisqu'on les voit endurer celles-ci pour éviter celle-là. Si donc ils perdent leurs biens temporels à cause du Christ, il paroît qu'ils sont martyrs ; et toutefois ils n'ont pas droit à l'auréole. Donc, même conclusion que plus haut.

9° Celui-là seul est martyr qui souffre la mort pour la foi ; car voici comment s'exprime saint Isidore, *Etymol.*, VII, 2 : « On les appelle martyrs, d'un mot grec qui signifie témoins, par la raison qu'ils ont accepté la souffrance pour rendre témoignage au Christ, et qu'ils ont combattu jusqu'à la mort en l'honneur de la vérité (1). » Or il y a des vertus qui sont supérieures à la foi, telles que la justice, la charité et autres du même genre, lesquelles ne peuvent pas exister sans la grace. L'auréole n'est pas due néanmoins à ces vertus. Donc il ne paroît pas qu'elle soit davantage due au martyre.

10° Toute vérité vient de Dieu, et la vérité de la foi n'est pas la seule qui émane de lui ; car, comme le dit saint Ambroise, « le Saint-Esprit est la source de toute vérité, n'importe qui la dise. » Si donc l'auréole est due à celui qui meurt pour la vérité de la foi, elle l'est également à ceux qui meurent pour une autre vérité quelconque. Or cela paroît être faux. Donc, etc.

11° Le bien public passe avant le bien particulier. Or, quand un

(1) Le saint évêque de Séville fait allusion ici à ce texte de l'Ecriture, *Eccli.*, V, 33 : « Combattez pour votre ame, et luttez jusqu'à la mort pour la justice. » La version grecque dit : « pour la vérité, » περὶ της ἀληθείας. Au fond, cela revient au même. Dans nos Livres

---

que ad mortem. Ergo non semper martyrio debetur *aureola*.

8. Præterea, quidam magis affliguntur in amissione rerum temporalium quàm etiam in proprii corporis afflictione; quod patet ex hoc quod multas afflictiones sustinent ad lucra (1) conquirenda. Si ergo propter Christum temporalia bona diripiantur, videtur quòd sint martyres; nec tamen eis, ut videtur, debetur *aureola*. Ergo idem quòd priùs.

9. Præterea, martyr videtur esse tantum ille qui pro fide occiditur; unde dicit Isidorus : « Martyres græcè, testes latinè dicuntur, quia propter testimonium Christi passiones sustinuerunt, et usque ad mortem pro veritate certaverunt. » Sed aliquæ aliæ virtutes sunt fide excellentiores, ut justitia, et charitas, et hujusmodi, quæ sine gratia esse non possunt. Quibus tamen non debetur *aureola*. Ergo videtur quòd nec martyrio *aureola* debeatur.

10. Præterea, sicut veritas fidei est à Deo, ita et quælibet alia veritas, ut dicit Ambrosius, quia « omne verum, à quocumque dicatur, à Spiritu sancto est. » Ergo, si sustinenti mortem pro veritate fidei debetur *aureola*, eadem ratione et sustinentibus mortem pro alia qualibet veritate. Quod tamen non videtur.

11. Præterea, bonum commune est potius

(1) Hinc tritum illud Juvenalis : *Impiger extremos currit mercator ad Indos, per mare pauperiem fugiens, per saxa, per ignes.*

homme meurt pour le salut commun dans une guerre légitime, l'auréole ne lui est pas due. Donc elle ne lui est pas due non plus quand il meurt pour la conservation de sa propre foi.

12° Tout mérite procède du libre arbitre. Or l'Eglise célèbre le martyre de quelques saints qui ne possédoient pas leur libre arbitre, et qui dès-lors ne méritèrent pas l'auréole. Donc l'auréole n'est pas due à tous les martyrs.

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Augustin, *De Virgin.*, XLVI : «Personne, que je sache, n'a osé préférer la virginité au martyre.» L'auréole est due à la virginité. Donc elle est aussi due au martyre.

C'est à celui qui combat que la couronne doit être donnée. Or le martyre est un combat qui présente une difficulté spéciale. Donc une auréole spéciale aussi lui doit être accordée.

(Conclusion. — L'auréole est due aux martyrs aussi bien qu'aux vierges, soit à raison du combat qu'ils ont soutenu, soit à raison de la victoire qu'ils ont remportée.)

S'il existe un combat de l'esprit contre les concupiscences intérieures, il en existe un également de l'homme tout entier contre les souffrances qui lui viennent du dehors. Ainsi donc, de même que l'éminente victoire par laquelle on triomphe des concupiscences de la chair, et c'est là désigner la virginité, mérite une couronne spéciale que nous nommons auréole, la sublime victoire qui nous met au-dessus des persécutions extérieures, nous donne droit à une semblable couronne. Or cette dernière victoire tire sa perfection et sa grandeur de deux causes diverses : d'abord, de la grandeur même des souffrances endurées ; et parmi toutes ces souffrances qui nous viennent du dehors, la mort occupe le premier rang,

saints, la vérité est souvent prise pour la justice, et réciproquement. Rien de plus facile que de voir ce qu'elles ont d'identique ; et, dans le cas présent, cette identité fait jaillir à nos yeux la véritable notion ou l'essence même du martyre.

---

bono particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicæ moriatur in justo bello, non debetur ei *aureola*. Ergo, etiamsi occidatur pro conservatione fidei in seipso. Et sic idem quod priùs.

12. Præterea, omne meritum ex libero arbitrio procedit. Sed quorumdam martyria celebrat Ecclesia qui usum liberi arbitrii non habuerunt. Ergo *aureolam* non meruerunt. Et sic non omnibus martyribus debetur *aureola*.

Sed contra : Augustinus dicit in lib. *De sancta virginitate*, cap. 46 : « Nemo, quantum puto, ausus fuit præferre virginitatem martyrio. » Sed virginitati debetur *aureola*. Ergo et martyrio.

Præterea, corona debetur certanti. Sed in martyrio est specialis difficultas pugnæ. Ergo ei debetur specialis *aureola*.

(Conclusio. — Quemadmodum virginibus, sic et martyribus *aureola* debetur, tum propter victoriam passionum martyrii, tum propter causam pugnæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut inest quædam pugna spiritui contra interiores concupiscentias, ita etiam inest homini quædam pugna contra passiones exteriùs illatas. Unde, sicut perfectissimæ victoriæ quâ de concupiscentiis carnis triumphatur, (scilicet virginitati) debetur specialis corona, quæ *aureola* dicitur, ita etiam perfectissimæ victoriæ quæ habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus : primò, ex magnitudine passionis; inter omnes autem passiones illatas exteriùs præcipuum locum mors tenet, sicut et in passionibus interioribus præ-

tout comme parmi les concupiscences intérieures, celle des plaisirs charnels est la plus violente. Quand donc on triomphe de la mort et des supplices qui la donnent, on remporte sous ce rapport la victoire la plus parfaite. La perfection de la victoire se prend, en second lieu, de la cause du combat ; c'est ce qui a lieu quand on combat pour une noble cause ; et ici cette cause n'est autre que le Christ lui-même. C'est sous ce double aspect qu'il faut considérer le martyre ; car ce qui le constitue, c'est la mort acceptée pour l'amour du Christ ; « c'est la cause et non la peine qui fait le martyr (1). » Il y a donc une auréole pour le martyre, aussi bien que pour la virginité.

Je réponds aux arguments : 1° Souffrir la mort pour le Christ est de soi une chose de surérogation ; car tout homme n'est pas tenu de professer la foi devant les tyrans. Elle peut néanmoins être de nécessité de salut, quand, par exemple, un chrétien tombe entre les mains des persécuteurs, et que, recherché pour sa foi, il est mis en demeure et se trouve dans l'obligation de la confesser. Oseroit-on prétendre que cet homme n'a pas droit à l'auréole ? car enfin l'auréole n'est pas due à une œuvre de surérogation, précisément parce qu'elle est telle, mais bien parce qu'elle implique une idée de perfection. Du moment donc où l'on réalise cette perfection, alors même qu'il n'y auroit pas d'œuvre de surérogation, on a droit à l'auréole.

2° Si le martyre mérite une récompense, ce n'est pas en tant que c'est là un supplice provenant d'une cause extérieure, c'est en tant qu'il est volontairement souffert ; car nous ne méritons qu'en vertu d'un principe

(1) Cette parole si profonde et si vraie est de saint Augustin. On la voit reparoître fréquemment et sous différentes formes, dans les écrits de l'illustre Docteur. Nous la trouvons d'abord, *Epist.* 61 : « Ceux-là ne sauroient mourir de la mort des martyrs, qui ne vivent pas de la vie des chrétiens ; car ce qui fait le martyr, c'est la cause, et non la mort. » Dans une autre lettre, *Epist.* 161, il déclare aux Donatistes qu'ils se réjouissent vainement du meurtre de quelques-uns des leurs. « Ils ignorent, par un aveuglement qui tient du prodige, ou bien ils feignent d'ignorer, poussés par la haine, que c'est la cause pour laquelle on meurt, et non le supplice, qui fait les vrais martyrs. » C'est ce qu'il dit encore, et dans les mêmes termes, dans son livre contre Cresconius, III, 47. Il applique à cela cette prière du Psalmiste : « Discernez ma cause de celle des impies. »

---

cipuæ sunt venereorum concupiscentiæ. Et ideo, quando aliquis obtinet victoriam de morte et ordinatis ad mortem, perfectissimè vincit. Secundò, perfectio victoriæ consideratur ex causa pugnæ; quando videlicet pro honestissima causa pugnatur, quæ scilicet est ipse Christus. Et hæc duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum; « martyrem enim non facit pœna, sed causa. » Et ideo martyrio aureola debetur, sicut et virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quòd sustinere mortem propter Christum, quantum est de se, est opus supererogationis; non enim quilibet tenetur fidem suam coram persecutore confiteri. Sed in casu est de necessitate salutis; quando scilicet aliquis à persecutore deprehensus, de fide sua requiritur, quam confiteri tenetur. Nec tamen sequitur quòd aureolam non mereatur. Aureola enim non debetur operi supererogationis, in quantum est supererogatio, sed in quantum perfectionem quamdam habet. Unde tali perfectione manente, etiamsi non sit supererogatio, aureolam aliquis meretur.

Ad secundum dicendum, quòd martyrio non debetur aliquod præmium, secundùm hoc quod ab exteriori infligitur, sed secundùm hoc quod

résidant en nous-mêmes. Or, plus ce que nous souffrons volontairement est une chose difficile et pénible, faite pour révolter notre volonté, plus il devient manifeste que cette volonté, en l'acceptant dans des vues surnaturelles, est fermement attachée au Christ; et dès-lors le droit que nous avons à la récompense n'en est que plus parfait.

3° Il est des actes qui, dans leur accomplissement même, présentent un caractère spécial de délectation ou de répugnance. Or il y a là un surcroît de mérite ou de démérite, en ce que la violence que l'acte implique, jette la volonté en dehors de l'état où elle étoit auparavant. Donc, toutes choses égales, celui qui s'adonne actuellement à la luxure commet un plus grand péché que celui qui consent simplement à l'acte mauvais, par la raison que la volonté se corrobore dans l'acte même. Pareillement, comme l'acte du martyre présente la difficulté la plus grande, la volonté n'atteint jamais, à raison de cette difficulté même, au mérite que cet acte peut réaliser. Cette volonté néanmoins peut s'élever à une plus haute récompense, eu égard à la racine même du mérite ; car un homme peut vouloir souffrir le martyre par un sentiment de charité plus ardente qu'un autre ne le souffre réellement. Ainsi donc celui qui n'est martyr que dans sa volonté peut ainsi mériter une récompense essentielle égale ou supérieure à celle qui est due au martyre lui-même ; mais quant à l'auréole, la difficulté seule qu'il faut vaincre dans la lutte réelle du martyre, y donne droit ; elle n'est donc pas due à ceux qui ne sont martyrs que dans la volonté.

4° Parmi les délectations intérieures ou extérieures, celles du tact, qui sont du domaine de la vertu de tempérance, s'élèvent au-dessus de toutes les autres; il en est de même des douleurs qui proviennent du tact. C'est donc quand on triomphe de semblables douleurs, des coups, des blessures et autres du même genre, qu'on a droit à l'auréole, plutôt que lorsqu'on

---

voluntariè sustinetur ; quia non meremur nisi per ea quæ sunt in nobis. Et quantò id quod aliquis sustinet voluntariè, est difficilius, et magis natum voluntati repugnare, tantò voluntas quæ propter Christum illud sustinet, ostenditur firmiùs fixa in Christo. Et ideo ei excellentius præmium debetur.

Ad tertium dicendum, quòd quidam actus sunt qui in ipsâ activitate habent quamdam vehementiam delectationis vel difficultatis. Et in talibus actus semper addit ad rationem meriti vel demeriti, secundùm quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actûs à statu in quo priùs erat. Et ideo, cæteris paribus, actu luxuriam exercens plus peccat quàm qui solùm in actum consentit ; quia in ipso actu voluntas augetur. Similiter, et cùm actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum quod actui martyrii debetur, ratione difficultatis; quamvis etiam possit pervenire ad altius præmium, consideratâ radice merendi ; quia aliquis ex majori charitate potest velle sustinere martyrium, quàm alius sustineat. Unde voluntate martyr potest mereri sua voluntate præmium essentiale, æquale vel majus eo quod martyri debetur; sed aureola debetur difficultati quæ est in ipsa pugna martyrii. Unde aureola voluntariè tantùm martyribus non debetur.

Ad quartum dicendum, quòd sicut delectationes tactûs, circa quas est temperantia, præcipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores et exteriores, ita dolores tactûs omnibus aliis doloribus præeminent. Et ideo difficultati illi quæ accidit in sustinendo dolores tactûs (putâ qui sunt in verberibus et hujusmodi) debetur aureola magis quàm difficultati

triomphe simplement des douleurs intérieures. Ces dernières ne peuvent pas à la rigueur porter le nom de martyre, on ne les désigne ainsi que par une sorte d'analogie. C'est dans ce sens que parle saint Jérôme.

5º Les rigueurs de la pénitence ne constituent pas un martyre véritable; car la mort n'en est pas l'objet, elles n'ont pour but que de dompter la chair; elles seroient blâmables si elles dépassoient une telle limite. Quand on leur donne le nom de martyre, c'est toujours par analogie; elles dépassent le martyre par la durée, elles lui sont inférieures par l'intensité.

6º Comme saint Augustin l'enseigne, *De Civit. Dei*, I, 26, il n'est permis à personne, pour un motif quelconque, de porter la main sur soi, à moins que ce ne soit par une inspiration divine, afin de donner aux hommes l'exemple du courage et de leur apprendre à mépriser la mort. C'est ainsi qu'ont agi ceux dont il est parlé dans l'objection; et c'est pour cela que l'Eglise célèbre leur martyre.

7º Quand un homme a reçu pour la foi des blessures mortelles, il n'est pas douteux qu'il ne mérite l'auréole, bien que sa vie se prolonge encore un peu. C'est ce qui eut lieu pour sainte Cécile, laquelle vécut encore trois jours après avoir reçu le coup mortel. C'est ce qui est également arrivé à plusieurs martyrs qui sont morts dans les prisons. Alors même que la blessure ne seroit pas mortelle, si la mort en est réellement la conséquence, il est encore probable qu'on a droit à l'auréole. Quelques-uns prétendent néanmoins qu'on perdroit ce droit si l'on encouroit la mort par sa négligence ou son incurie. Mais une telle négligence n'auroit pas eu la mort pour résultat sans les blessures qu'on avoit auparavant reçues pour la défense de la foi. Ces blessures sont la première cause de la mort. Il ne paroît donc pas qu'on perde ainsi l'auréole, à moins que la

---

sustinendi interiores dolores; pro quibus tamen non propriè dicitur aliquis *martyr*, sed secundùm quamdam similitudinem. Et hoc modo Hieronymus loquitur.

Ad quintum dicendum, quòd afflictio pœnitentiæ, propriè loquendo, non est martyrium; quia non consistit in his quæ ad mortem inferendam ordinantur, cùm ordinetur solùm ad carnem domandam; quam mensuram si quis excedat, erit afflictio culpanda. Dicitur tamen propter quamdam similitudinem afflictionis, *martyrium;* quæ quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate, sed exceditur intensione.

Ad sextum dicendum, quòd, secundùm Augustinum in I. *De Civit. Dei,* cap. 26, nulli licitum est sibi ipsi manus injicere quacumque ex causa, nisi fortè divino instinctu fiat ad exemplum fortitudinis ostendendum, ut mors contemnatur. Illi autem de quibus objectum est, divino instinctu mortem sibi intulisse creduntur, et propter hoc eorum martyria Ecclesia celebrat.

Ad septimum dicendum, quòd si aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat et supervivat, non est dubium quin aureolam mereatur; sicut de beata Cæcilia patet, quæ triduo supervixit, et de multis martyribus qui in carcere sunt defuncti; sed etiamsi vulnus non mortale accipiat, et tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam mereri. Quamvis quidam dicant quòd aureolam non meretur, si ex incuria vel negligentia propria mortem incurrat; non enim ista negligentia eum ad mortem perduxisset, nisi præsupposito vulnere, quod pro fide acceptum est. Et ita vulnus quod pro fide acceperat, est prima occasio mortis. Unde propter hoc aureolam non videtur amittere; nisi sit talis negligentia quæ culpam mor-

négligence n'aille jusqu'au péché mortel ; et dans ce cas on perd la couronne en même temps que l'auréole. Quand on ne meurt pas des suites des blessures reçues, si l'on meurt néanmoins dans les cachots, on mérite même l'auréole. Aussi l'Eglise célèbre-t-elle le martyre de quelques saints morts dans les cachots, longtemps après avoir confessé la foi dans les supplices, comme cela arriva au pape saint Marcel. Toutes les fois donc que les tourments subis pour le Christ se continuent jusqu'à la mort, quand bien même la mort n'en seroit pas la suite directe, on est martyr et l'on a droit à l'auréole. Mais s'il y a entre les supplices et la mort une véritable solution de continuité, on n'a pas droit à la gloire du martyre ; comme on le voit clairement par l'exemple de saint Sylvestre, dont on ne célèbre pas la fête sous le titre de martyr, par la raison qu'il mourut en dehors de la persécution, bien qu'il eût été auparavant torturé pour la foi.

8° De même que la tempérance n'a pas pour objet les délectations qui proviennent de l'argent, des honneurs et d'autres causes semblables, mais s'applique seulement à la plus violente des délectations, celle du tact ; de même la force a seulement pour objet des périls de mort, par la raison que ce sont là les plus grands de tous, comme il est dit *Ethic.*, III, 9. Voilà pourquoi l'auréole n'est due qu'aux injures qu'on reçoit dans son propre corps, les seules dont la mort puisse être naturellement la suite. Quand donc un homme perd pour l'amour du Christ ses biens temporels, sa réputation, ou autres choses du même genre, il n'a pas proprement droit à la gloire du martyre, ni partant à l'auréole. Il n'est pas dans l'ordre, en effet, qu'on aime les biens extérieurs plus que son propre corps ; et un amour désordonné ne peut pas servir à nous faire mériter l'auréole. Il n'est pas naturel non plus que la douleur occasionnée par la perte des biens, ou toute autre cause semblable, égale la douleur qui accompagne la mort.

---

talem inducat, quæ ei et auream aufert et aureolam. Si verò ex mortali vulnere suscepto non moriatur, aliquo casu contingente, vel etiam vulnera non mortalia susceperit, et adhuc carcerem sustinens moriatur, adhuc aureolam meretur. Unde et quorumdam sanctorum martyria in Ecclesia celebrantur, qui in carcere mortui sunt, aliquibus vulneribus longè ante susceptis; sicut patet de Marcello Papa. Qualitercumque igitur afflictio propter Christum illata, usque ad mortem continuetur (sive mors inde sequatur, sive non) aliquis *martyr* efficitur, et aureolam meretur. Si verò non continuetur usque ad mortem, non propter hoc aliquis dicetur *martyr;* sicut patet de beato Sylvestro, de quo non solemnizat Ecclesia sicut de martyre, quia in pace vitam finivit, quamvis priùs aliquas passiones sustinuerit.

Ad octavum dicendum, quòd sicut temperantia non est circa delectationes in pecuniis, vel in honoribus, et hujusmodi, sed solùm in delectationibus tactûs, quasi præcipuis ; ita etiam fortitudo est circa pericula mortis, sicut circa præcipua, ut dicitur in III. *Ethic.*, cap. 9, sive 14. Et ideo soli illi injuriæ quæ irrogatur circa corpus proprium, ex qua nata est mors sequi, debetur aureola. Sive igitur aliquis propter Christum res temporales sive famam vel quidquid hujusmodi amittat, non efficitur propter hoc propriè martyr, nec meretur aureolam. Nec aliquis potest ordinatè res exteriores plus diligere, quàm proprium corpus. Amor autem inordinatus non coadjuvat ad meritum aureolæ. Nec etiam potest dolor de amissione rerum coæquari dolori de corporis occisione, et aliis hujusmodi.

9° La confession de la foi n'est pas la seule cause du martyre, toute autre vertu, non politique, mais infuse, ayant le Christ pour fin, est pour cela une cause suffisante. En effet, par un acte quelconque de vertu on devient le témoin du Christ, puisque les œuvres que le Christ lui-même perfectionne en nous, rendent témoignage à sa bonté. Plusieurs vierges ont souffert la mort pour la conservation de leur virginité, comme la bienheureuse Agnès et bon nombre d'autres; et l'Eglise célèbre leur martyre.

10° Une vérité de foi a le Christ pour fin et pour objet. Aussi la confession d'une telle vérité donne-t-elle droit à l'auréole, non-seulement lorsque le supplice est infligé par rapport à la fin, mais aussi quand il l'est par rapport à l'objet ou à la matière. La confession d'une autre vérité, au contraire, n'est une cause suffisante de martyre que par rapport à la fin; c'est ce qui a lieu quand on préfère mourir que de pécher contre le Christ en commettant un mensonge quelconque.

11° Le bien incréé l'emporte évidemment sur tout bien créé. Ainsi donc, une fin créée quelconque, que ce soit un bien public ou un bien particulier, ne sauroit communiquer à nos actes une bonté égale à celle qui leur vient d'une fin incréée, c'est-à-dire quand on agit pour Dieu. Quand donc un homme souffre la mort pour un bien public, mais qui ne se rapporte pas au Christ, il ne mérite pas l'auréole; il en est autrement si ce bien est rapporté au Christ; ce qui auroit lieu, par exemple, si l'on défendoit sa patrie contre des ennemis qui voudroient corrompre la pureté de la foi, et si l'on trouvoit la mort dans une telle lutte.

12° Plusieurs pensent que l'usage de la raison fut anticipé, par un effet de la puissance divine, chez les saints Innocents qui furent immolés pour le Christ, ainsi que cela eut lieu pour Jean-Baptiste, tandis qu'il était

---

Ad nonum dicendum, quòd causa sufficiens ad martyrium non solùm est confessio fidei, sed quæcumque alia virtus non politica, sed infusa, quæ finem habeat Christum. Quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur, in quantum opera quæ in nobis Christus perficit, testimonia bonitatis ejus sunt. Unde aliquæ virgines sunt occisæ pro virginitate quam servare volebant, sicut beata Agnes, et quædam aliæ, quarum martyria in Ecclesia celebrantur.

Ad decimum dicendum, quòd veritas fidei habet Christum pro fine et pro objecto. Et ideo confessio ipsius aureolam meretur, si pœna addatur, non solùm ex parte finis, sed etiam ex parte materiæ. Sed confessio cujuscumque alterius veritatis non est causa sufficiens ad martyrium ratione materiæ, sed solùm ratione finis, ut potè si aliquis vellet priùs occidi quàm, quodcumque mendacium dicendo, contra Christum peccare.

Ad undecimum dicendum, quòd bonum increatum excedit bonum omne creatum. Unde quicumque finis creatus, sive bonum commune, sive privatum, non potest actui tantam bonitatem præstare, quantam finis increatus, cùm scilicet aliquid propter Deum agitur. Et ideo, cùm quis propter bonum commune non relatum ad Christum, mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur, et martyr erit, ut pote si rempublicam defendat ab hostium impugnatione qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat.

Ad duodecimum dicendum, quòd quidam dicunt quòd in Innocentibus occisis pro Christo virtute divinâ acceleratus est usus rationis, ut in Joanne Baptista, dum adhuc esset in

encore dans le sein maternel. Dans cette opinion, ces heureux enfants furent martyrs de fait et de volonté, ils possèdent dès-lors l'auréole. D'autres soutiennent qu'ils furent martyrs de fait et non de volonté. Tel paroît être le sentiment de saint Bernard, quand il distingue, ainsi que nous l'avons vu, trois sortes de martyre. Et alors, de même que ces tendres victimes n'atteignent pas à la gloire d'un martyr complet, et n'ont du martyre que l'honneur d'être morts pour le Christ; de même aussi participent-elles simplement à l'auréole des martyrs, et ne possèdent-elles pas cette auréole dans toute sa perfection; ce qui veut dire qu'elles se réjouissent dans la patrie d'avoir souffert la mort pour l'honneur du Christ, tout comme les enfants morts après le baptême goûteront aussi une joie spéciale, comme nous l'avons dit, d'avoir emporté au ciel leur innocence et leur intégrité (1).

ARTICLE VII.

L'auréole est-elle due aux docteurs?

Il paroît que les docteurs n'ont pas droit à l'auréole. 1° Toute récompense accordée aux hommes dans le ciel, répond à quelque acte de vertu pratiqué sur la terre. Or prêcher ou enseigner n'est l'acte d'aucune vertu. Donc ni la prédication ni l'enseignement ne donnent droit à l'auréole.

2° C'est l'étude et la science qui mettent l'homme en état de prêcher et d'enseigner. Or ce n'est pas ce que nous acquérons par nos études qui doit être récompensé dans le ciel; car nous ne méritons ni par nos qualités naturelles ni par nos biens acquis. Donc nul n'obtiendra l'auréole par la prédication ou l'enseignement.

3° Toute élévation dans le ciel correspond à une humiliation subie sur

(1) La question du martyre avoit été déjà traitée par le docteur angélique, au sujet de la foi, et sous presque tous les points de vue signalés dans cet article. Quant à la couronne spéciale réservée aux martyrs, on peut dire qu'elle est consacrée dans toutes les traditions du christianisme et dans celles mêmes de l'art chrétien.

---

materno utero, et secundum hoc verè martyres fuerunt et voluntate et actu, et aureolam habent. Sed alii dicunt quòd fuerunt martyres actu tantùm, et non voluntate : quod videtur sentire Bernardus distinguens tria genera martyrum, ut dictum est. Et secundùm hoc Innocentes sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo, ita etiam et aureolam habent, non quidem secundùm perfectam rationem, sed secundùm aliquam participationem; in quantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse; ut dictum est (art. 5) de pueris baptizatis, quòd habebunt aliquod gaudium de innocentia et carnis integritate.

ARTICULUS VII.

Utrùm doctoribus aureola debeatur.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd doctoribus aureola non debeatur. Omne enim præmium quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis respondet. Sed prædicare vel docere non est actus alicujus virtutis. Ergo doctrinæ vel prædicationi non debetur aureola.

2. Præterea, *docere* et *prædicare*, ex studio et doctrina proveniunt. Sed ea quæ præmiantur in futuro, non sunt acquisita per humanum studium; quia naturalibus et acquisitis non meremur. Ergo pro doctrina et prædicatione nullus in futuro aureolam promerebitur.

3. Præterea, exaltatio in futuro respondet

la terre ; car « celui qui s'humilie sera exalté. » Or il n'y a pas d'humiliation à prêcher ou enseigner, mais plutôt une occasion d'orgueil ; et de là ce que dit la Glose, *Matth.*, IV : « Beaucoup tombent dans les piéges du démon, enflés de l'honneur d'enseigner les autres. » Donc il paroît que ni la prédication ni l'enseignement ne donnent droit à l'auréole.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Sur cette parole, *Ephes.*, I : « Afin que vous sachiez quelle est la suréminente vertu..., » la Glose dit : « Il est un surcroît de gloire que les saints docteurs possèderont par delà ce qui sera donné au commun des élus. » Donc les docteurs possèderont l'auréole (1).

Sur cette autre parole, *Cant.*, VIII : « Ma vigne est devant moi, » la Glose dit : « Il montre par là quelle récompense spéciale il prépare à ses docteurs. » Donc les docteurs auront une récompense spéciale ; et c'est ce que nous nommons l'auréole.

(Conclusion. — Comme les vierges et les martyrs, les docteurs obtiennent l'auréole, à cause de l'insigne victoire qu'ils remportent sur le diable dans l'exercice de leur ministère.)

De même qu'on remporte une éminente victoire sur le monde et sur la chair par le martyre et la virginité, de même on la remporte contre le diable lorsque, non content de repousser ses assauts, on le chasse encore, non seulement de soi, mais même des autres. C'est ce qui a lieu par la prédication et l'enseignement. Voilà pourquoi l'auréole est due à ce double ministère, aussi bien qu'au martyre et à la virginité. C'est à tort que quelques-uns prétendent qu'elle est due seulement aux prélats, qui prêchent ou enseignent par devoir ; elle l'est à tous ceux qui exercent un

(1) Quand on considère, en elle-même et dans ses résultats, l'éminente fonction que les prédicateurs et les docteurs remplissent dans l'Eglise, le bien qu'ils font à l'humanité, on n'est plus étonné qu'une couronne spéciale leur soit réservée au séjour des éternelles récompenses. On peut caractériser avec un mot ces grands serviteurs de Dieu. Ils sont les organes de la vérité divine. Or, cette vérité est, sous quelque rapport qu'on l'envisage, la vie

---

humiliationi in præsenti ; quia *qui se humiliat, exaltabitur*. Sed in docendo et in prædicando non est humiliatio, imò magis superbiæ occasio ; unde Glossa dicit *Matth.*, IV, quòd « diabolus multos decipit honore magistri inflatos. » Ergo videtur quòd prædicationi et doctrinæ aureola non debeatur.

Sed contra, *Ephes.*, I, super illud : « Ut sciatis quæ sit supereminens, etc., » dicit Glossa : « Quoddam incrementum gloriæ habebunt sancti Doctores ultra illud quod communiter omnes habebunt. » Ergo, etc.

Præterea, *Cantic.*, VIII, super illud : « Vinea mea coram me est, » dicit Glossa : « Ostendit quid singularis præmii doctoribus ejus disponat. » Ergo doctores habebunt singulare præmium ; et hoc vocamus *aureolam*.

(Conclusio. — Sicut virgines et martyres, ita doctores aureolam consequuntur, propter victoriam quam obtinent adversùs diabolum per prædicationem et doctrinam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo, ita etiam perfectissima victoria contra diabolum obtinetur quando aliquis non solùm diabolo impugnanti non cedit, sed etiam expellit eum, et non solùm à se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit par prædicationem et doctrinam. Et ideo prædicationi et doctrinæ aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio. Nec est dicendum (ut quidam dicunt) quòd debeatur tantùm prælatis, quibus competit ex officio prædicare et docere, sed quibuscumque qui licitè hunc

tel ministère d'une manière licite. Les prélats eux-mêmes n'obtiennent pas l'auréole, tout obligés qu'ils sont à prêcher, s'ils ne prêchent pas réellement; car ce n'est pas l'habitude, c'est la lutte réelle, qui donne droit à la couronne, d'après le mot célèbre de saint Paul : « Ne sera couronné que celui qui aura légitimement combattu. »

Je réponds aux arguments : 1° Prêcher et enseigner sont les actes d'une vertu, à savoir, de la miséricorde. Aussi est-ce là une chose qui figure parmi les aumônes spirituelles.

2° Sans doute la faculté de prêcher et d'enseigner est le plus souvent le fruit de l'étude; mais l'exercice de ce ministère est le fait de la volonté, laquelle est informée par la charité que Dieu répand dans nos ames. Et c'est ainsi que cet acte devient méritoire.

3° L'exaltation qui se rencontre dans la vie présente n'amoindrit pas la récompense qui nous attend dans l'autre vie, à moins qu'on ne cherche sa propre gloire dans une telle exaltation (1). Celui qui en profite, au contraire, pour se rendre utile aux autres, y trouve un sujet de mérite et de récompense. Quand on dit que l'enseignement donne droit à l'auréole, cela s'entend d'un enseignement qui a pour objet les choses du salut; car c'est alors comme une arme spirituelle dont on se sert pour chasser le démon du cœur des hommes, ce à quoi s'applique cette parole de saint Paul, II. *Corinth.*, X, 4 : « Les armes avec lesquelles nous com-

de tous les êtres doués d'intelligence et d'amour. La soutenir, la défendre et la propager parmi les hommes, c'est répandre la vie. Les premiers docteurs du christianisme, les plus puissants prédicateurs de la doctrine évangélique, ont été à bon droit appelés pères de l'Eglise. On eût également pu les appeler pères du genre humain, puisqu'ils lui ont communiqué la lumière du jour véritable et qu'ils l'ont initié à l'immortelle vie. Cette auréole qui brillera sur leur front est celle de la plus haute paternité qui se puisse concevoir dans le ciel et sur la terre.

(1) A cela revient la parole du Sauveur dans l'Evangile, *Joan.*, VII, 18 : « Celui qui parle de sa propre autorité, cherche sa propre gloire; mais celui qui cherche la gloire de Celui qui l'a envoyé, annonce la vérité pure... » Et celui-là seul dés-lors mérite l'auréole de la doctrine.

---

actum exercent. Prælatis autem non debetur, quamvis habeant officium prædicandi, nisi actu prædicent; quia corona non debetur habitui, sed pugnæ actuali, secundùm illud II. *Tim.*, II : « Non coronabitur nisi qui legitimè certaverit (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd prædicare et docere sunt actus alicujus virtutis, scilicet misericordiæ. Unde et inter spirituales eleemosynas computantur (2).

Ad secundum dicendum, quòd quamvis facultas prædicandi et docendi quandoque ex studio proveniat, tamen usus doctrinæ ex voluntate procedit, quæ per charitatem informatur à Deo infusam. Et sic actus ejus meritorius esse potest.

Ad tertium dicendum, quòd exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitæ præmium, nisi ei qui ex tali exaltatione propriam gloriam quærit. Qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex ea sibi mercedem acquirit. Cùm autem dicitur quòd doctrinæ debetur aureola, intelligendum est de doctrina quæ est de pertinentibus ad salutem; per quam diabolus à cordibus hominum expugnatur, sicut quibusdam spiritualibus armis, de quibus

(1) Sive, *qui certat in agone, non coronatur nisi legitimè certaverit*, ex vers. 5.

(2) Ut II, II, qu. 32, art. 2, ex professo dictum est, ubi *docere ignorantes* inter spirituales eleemosynas primo loco ponitur, et ad idem pertinet *prædicare*.

battons ne sont pas des armes charnelles, mais bien des armes spirituelles.»

ARTICLE VIII.

L'auréole est-elle due au Christ?

Il paroît que l'auréole est due au Christ. 1° C'est la virginité, le martyre et l'enseignement doctoral qui donnent droit à l'auréole. Or ces trois choses ont éminemment existé dans le Christ. Donc c'est éminemment au Christ que l'auréole est due.

2° Tout ce qu'il y a de plus parfait dans les choses humaines doit surtout être attribué au Christ. Or l'auréole est une récompense qui s'accorde aux mérites les plus éminents. Donc elle est due au Christ.

3° D'après saint Cyprien, « la virginité porte en elle l'image de Dieu. » C'est donc en Dieu qu'est l'exemplaire ou le type de la virginité. D'où il suit, paroît-il, que l'auréole convient au Christ, en tant même qu'il est Dieu.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'auréole est la joie que l'homme éprouve de sa conformité avec le Christ. Or « nul n'est conforme ou semblable à lui-même, » comme on le voit, *Metaph.* V, 16. Donc l'auréole n'est pas due au Christ.

La récompense du Christ n'a jamais reçu d'accroissement. Or le Christ n'a pas eu l'auréole dès l'instant de sa conception, puisque alors il n'avoit pas encore supporté le combat. Donc jamais depuis il n'a eu d'auréole.

(Conclusion.— Bien que la couronne d'or soit due au Christ, puisqu'il a valeureusement soutenu le combat et remporté la victoire, l'auréole ne lui est pas due, par la raison que l'auréole ne symbolise qu'une participation à la victoire la plus parfaite ; et cela ne sauroit convenir au Christ, en qui se trouve la plénitude même de la parfaite victoire.)

---

dicitur II. *Cor.*, X : « Arma militiæ nostra non sunt carnalia, sed spiritualia. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm Christo aureola debeatur.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd Christo aureola debeatur. Debetur enim aureola virginitati, et martyrio, et doctrinæ. Sed in Christo hæc tria præcipuè fuerunt. Ergo Christo præcipuè aureola debetur.

2. Præterea, omne quod est perfectissimum in rebus humanis, præcipuè Christo est attribuendum. Sed præmium aureolæ debetur excellentissimis meritis. Ergo et Christo debetur.

3. Præterea, Cyprianus dicit quòd « imaginem Dei virginitas portet. » Ergo virginitatis exemplar in Deo est. Et sic videtur quòd Christo, etiam in quantum est Deus, aureola competat.

Sed contra, aureola est gaudium de conformitate ad Christum, ut dicitur. Sed « nullus conformatur vel assimilatur sibi ipsi, » ut patet per Philosophum. Ergo Christo aureola non debetur.

Præterea, Christi præmium nunquam est augmentatum. Sed Christus ab instanti suæ conceptionis non habuit aureolam; quia tunc nunquam pugnaverat. Ergo nunquam postea aureolam habuit.

(Conclusio. — Quanquam Christo aurea debeatur, cùm strenuè pugnaverit et vicerit, non tamen aureola debetur, quòd aureola quamdam perfectæ victoriæ participationem denotet; quod Christo non convenit, in quo ipsa perfectæ victoriæ plenitudo existit.)

Il existe à cet égard deux opinions : les uns veulent que l'auréole dans son essence même appartienne au Christ, et cela par la raison que nous trouvons en lui et le combat et la victoire, ce qui semble entraîner aussi la couronne dans sa plus pure essence. Mais quand on considère les choses avec une plus profonde attention, on voit bien que si l'essence de la couronne proprement dite, de la couronne d'or, appartient au Christ, il n'en est plus de même de l'auréole. L'auréole, en effet, par là même qu'elle est rendue par un diminutif, exprime une chose à laquelle on participe seulement. Il ne convient donc de posséder l'auréole qu'à ceux qui participent simplement à la perfection de la victoire, et qui offrent quelques traits de ressemblance avec celui en qui se trouve la pleine et parfaite victoire. Or, tel est le Christ, la victoire essentielle et primordiale existe en lui seul, c'est par lui que les autres sont vainqueurs, selon cette parole prononcée par lui-même, *Joan.*, XVI, 33 : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde ; » et cette autre de l'apôtre, *Apoc.*, V, 5 : « Voilà que le Lion de la tribu de Juda a vaincu. » Il ne convient donc pas au Christ de posséderl'auréole, mais bien quelque chose de supérieur, d'où toutes les auréoles tirent leur origine. Et de là ce qui est dit, *Apoc.*, III, 21 : « Celui qui aura vaincu, je le ferai asseoir sur mon trône, de même que j'ai vaincu et me suis assis sur le trône de mon Père (1). » C'est là dessus

(1) Notre divin Sauveur nous est souvent représenté dans les Livres saints, non-seulement comme le vainqueur par excellence, mais encore comme l'auteur de toute victoire vraiment digne de ce nom. Il a vaincu le diable par lui-même, et le monde par sa doctrine et sa vertu. C'est sous son inspiration et par sa propre force que ses fidèles serviteurs ont triomphé de la rage des tyrans et de la fausse sagesse du siècle, de toutes les passions du cœur et de toutes les aberrations de l'esprit humain. Les premiers triomphateurs qui ont marché sur es traces de ce divin Capitaine, comme l'appelle Bossuet, ce sont les apôtres. « Ils fuyoient d'une ville vers une autre, dit saint Augustin, *Super Joan.*, tract. 103 ; mais ils ne s'éloignèrent jamais de lui ; c'est plutôt en lui qu'ils trouvoient un refuge assuré. En leur donnant l'Esprit saint, il réalisa en eux ce qu'il leur leur avoit promis : Ayez confiance, j'ai vaincu le monde. Ils ont eu confiance, et ils ont vaincu. En qui, si ce n'est en lui-même? Et lui-même n'auroit pas vaincu le monde, si le monde triomphoit de ses membres. » Toute victoire vient donc du Christ, et par là même toute auréole. Comme Dieu possède éminemment tout ce qu'il a mis dans les créatures, sans le posséder formellement, ainsi en est-il de l'auréole par rapport au Christ.

Respondeo dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio : quidam enim dicunt quòd in Christo est aureola secundùm propriam aureolæ rationem; cùm in eo pugna inveniatur et victoria (3); et per consequens, corona, secundùm propriam rationem. Sed diligenter considerando, quamvis Christo competat ratio aureæ vel coronæ, non tamen ei competit ratio aureolæ; aureola enim, ex hoc ipso quod diminutivè dicitur, importat aliquid quod participativè et non secundùm sui plenitudinem possidetur. Unde illis competit aureolam habere, in quibus est aliqua perfectionis victoriæ participatio, secundùm imitationem ejus in quo perfectæ victoriæ ratio plena consistit. Et ideo, cùm in Christo inveniatur hujusmodi principalis et plena victoriæ ratio, per cujus victoriam omnes alii victores constituuntur, ut patet *Joan.*, XVI : « Confidite, ego vici mundum, » et *Apoc.*, V : « Ecce vicit Leo de tribu Juda, » Christo non competit aureolam habere, sed aliquid unde omnes aureolæ originantur. Unde dicitur *Apoc.*, III : « Qui vicerit faciam eum sedere in throno meo; sicut ego vici, et sedeo in throno Patris

(1) Non illa quidem quæ *à carne*, quia fomitem non habuit, sed illa quæ *ab hoste*, quia non

que d'autres se fondent pour affirmer que, si le Christ ne possède pas l'auréole proprement dite, il y a en lui quelque chose de supérieur à toute auréole.

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ fut en toute vérité, vierge, martyr et docteur, mais la récompense accidentelle qui répondroit à ces titres n'est rien, pour ainsi dire, dans le Christ, comparée à la grandeur de sa récompense essentielle. Il ne possède donc pas l'auréole dans le sens rigoureux de ce mot.

2° Quoique l'auréole soit due à des œuvres d'une perfection éminente, par rapport à nous néanmoins elle n'exprime, par le diminutif même qui la rend, qu'une certaine participation à la perfection essentielle, laquelle nous est communiquée par celui en qui elle réside dans toute sa plénitude. C'est donc là comme une chose amoindrie et partagée, qui ne sauroit dès lors convenir au Christ, en qui se trouve la plénitude même de toute perfection.

3° Il est vrai que la virginité a d'une certaine façon son exemplaire en Dieu ; mais elle n'y trouve pas un exemplaire qu'elle puisse reproduire sans altération. L'incorruptibilité divine dont la virginité est l'imitation, n'est pas évidemment transportée dans sa nature même au sein d'une vierge.

ARTICLE IX.

L'auréole est-elle due aux Anges?

Il paroît que l'auréole est due aux anges. 1° Saint Jérôme parlant de la virginité, s'exprime ainsi : « Vivre dans la chair sans subir l'influence de la chair, c'est plutôt une vie angélique qu'une vie humaine ; » et nous lisons dans la Glose, I. *Corinth.*, VII : « La virginité est comme une por-

---

mei. » Unde secundùm alios dicendum est quòd quamvis id quod est in Christo, non habeat rationem aureolæ, tamen est excellentius omni aureola.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus fuit verissimè virgo et martyr, et doctor; sed tamen præmium accidentale his respondens, in Christo non habet aliquam notabilem quantitatem in comparatione ad magnitudinem essentialis præmii. Unde non habet aureolam sub ratione aureolæ.

Ad secundum dicendum, quòd aureola quamvis debeatur operi perfectissimo, quoad nos tamen aureola, in quantum diminutivè dicitur, significat quamdam participationem perfectionis ab aliquo in quo plenariè invenitur. Et secundùm hoc ad quamdam minoritatem pertinet. Et sic in Christo non invenitur, in quo omnis perfectio plenissimè invenitur.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habeat exemplar unius rationis ; incorruptio enim Dei quam virginitas imitatur, non eadem ratione est in Deo et in aliquo virgine.

ARTICULUS IX.

Utrùm angelis aureola debeatur.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd angelis aureola debeatur. Quia, ut dicit Hieronymus *De virginitate loquens*, « in carne præter carnem vivere potiùs est vita angelica quàm humana ; » et I. *Cor.*, VII, dicit Glossa quòd

semel eum dæmon tentavit ; quamvis nec de peccato carnis aut luxuriæ tentasse illum indicetur, quia nec omnes modi describuntur quibus tentavit, etc.

tion de la nature angélique. » Donc, si l'auréole répond à la virginité, les anges doivent la posséder.

2° L'intégrité de l'esprit est supérieure à celle de la chair. Or l'intégrité spirituelle se trouve dans les anges, puisqu'ils n'ont jamais péché. Donc l'auréole leur est due, plus encore qu'aux hommes qui ont conservé l'intégrité de la chair, et qui néanmoins ont péché.

3° L'enseignement doctrinal donne droit à l'auréole. Or les anges nous enseignent, par le triple effet de la purification, de l'illumination et du perfectionnement, comme le dit l'Aréopagite. Donc ils ont droit au moins à l'auréole des docteurs.

Mais le contraire résulte de cette parole si fréquemment citée de saint Paul : « Ne sera couronné que celui qui aura légitimement combattu. » Pas de combat chez les anges (1). Donc pour eux pas d'auréole.

L'auréole n'est pas due à un acte qui ne s'exerce pas par le corps; ainsi, on auroit beau aimer la virginité, le martyre, la doctrine, si on ne pratique pas réellement ces œuvres on n'a pas droit à l'auréole. Or, les anges sont des esprits entièrement incorporels. Donc ils ne possèdent pas l'auréole.

(CONCLUSION. — Ce que les hommes obtiennent par mérite, les anges le possèdent par nature, et l'auréole répond à tout éminent mérite; il est donc certain que l'auréole ne revient ni ne convient aux anges.)

La raison pour laquelle les anges n'ont pas droit à l'auréole, c'est que l'auréole proprement dite répond à un certain degré de perfection et d'excellence dans le mérite. Or ce qui dans les hommes rentre dans la perfection du mérite, est naturel aux anges, tient à leur état commun ou même à leur récompense essentielle. La raison donc pour laquelle les hommes obtiennent l'auréole, prouve que les anges ne l'ont pas.

(1) Pas de combat du moins qui les distingue les uns des autres. Toute récompense est

---

« virginitas est portio angelica. » Cùm igitur virginitati respondeat aureola, videtur quòd angelis debeatur.

2. Præterea, nobilior est incorruptio spiritus, quàm incorruptio carnis. Sed in angelis invenitur incorruptio spiritus, quia nunquam peccaverunt. Ergo eis magis debetur aureola quàm hominibus incorruptis carne, qui aliquando peccaverunt.

3. Præterea, doctrinæ debetur aureola. Sed angeli nos docent purgando, illuminando, et perficiendo, ut Dionysius dicit. Ergo eis debetur aureola, saltem doctorum.

Sed contra, II. *Timoth.*, II : « Non coronabitur nisi qui legitimè certaverit. » Sed in angelis non est pugna. Ergo eis aureola non debetur.

Præterea, aureola non debetur actui qui per corpus non exercetur; unde amantibus virginitatem, martyrium et doctrinam, si exteriùs eis hæc non insint, aureola non debetur. Sed angeli sunt spiritus incorporei. Ergo aureolam non habent.

(CONCLUSIO. — Cùm id quod hominibus ex merito obtingit, angelis connaturale sit, et aureola cuilibet perfectioni in merito excellenti respondeat, angelis aureolam non deberi aut competere certum est.)

Respondeo dicendum, quòd angelis aureola non debetur : cujus ratio est, quia aureola propriè respondet cuidam perfectioni in excellenti merito. Ea verò quæ in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, angelis sunt connaturalia, vel etiam spectant ad communem eorum statum, aut etiam ad ipsum præmium essentiale. Et ideo ratione eâdem qua hominibus aureola debetur, angeli non habent aureolas.

Je réponds aux arguments : 1° La virginité a été nommée une vie angélique, en ce sens que par la grâce les vierges imitent ce que les anges sont par nature (1); car si les anges sont absolument étrangers à toute délectation charnelle, ce n'est pas chez eux une vertu, c'est une heureuse nécessité de leur nature.

2° La perpétuelle intégrité de l'esprit a pour objet, chez les anges, de mériter la récompense essentielle ; car pour eux elle est de nécessité de salut, leur chute ne pouvant être suivie d'aucune réparation.

3° Les actes par lesquels les anges nous enseignent font partie de leur gloire essentielle et de leur état commun. Ils ne sauroient donc par là mériter l'auréole.

ARTICLE X.

L'auréole est-elle due au corps lui-même ?

Il paroît que l'auréole est due même au corps. 1° La récompense essentielle l'emporte évidemment sur la récompense accidentelle. Or la dot, qui appartient à la récompense essentielle, existe non-seulement dans l'âme, mais aussi dans le corps. Donc à plus forte raison l'auréole, qui appartient à la récompense accidentelle.

2° A un péché qui est commis par le moyen du corps, répond un châtiment spirituel et corporel. Pareillement donc, à un mérite qui s'acquiert par le moyen du corps, doit être accordée une récompense spirituelle en même temps et corporelle. Mais tel est le mérite dont l'auréole est l'objet. Donc l'auréole est due au corps lui-même.

commune entre ces purs esprits, comme nous l'avons vu dans un précédent article. Il n'y a de différence entre eux que du plus au moins.

(1) Selon la pensée attribuée dans l'objection à saint Jérôme, mais que l'on croit être plutôt de saint Sophrone ; elle est tirée d'un sermon sur l'Assomption, qui figuroit à tort parmi les œuvres du premier, et qui a été reconnu par d'habiles critiques comme appartenant au second.

Ad primum ergo dicendum, quòd virginitas dicitur esse vita angelica, in quantum per gratiam virgines imitantur id quod angeli habent per naturam; non enim virtutis est in angelis, quòd omnino à delectabilibus carnis abstineant, cùm hujusmodi delectationes in eis esse non possint.

Ad secundum dicendum, quòd perpetua incorruptio spiritus in angelis præmium essentiale meretur; est enim de necessitate salutis, cùm in eis non possit subsequi reparatio post ruinam.

Ad tertium dicendum, quòd illi actus secundùm quos angeli nos docent, pertinent ad gloriam eorum et communem ipsorum statum. Unde per hujusmodi actus aureolam non merentur.

ARTICULUS X.

Utrùm aureola etiam corpori debeatur.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd aureola etiam corpori debeatur. Præmium enim essentiale est potius quàm accidentale. Sed dos, quæ ad præmium essentiale (1) pertinet, non solùm est in anima, sed etiam in corpore. Ergo et aureola, quæ pertinet ad præmium accidentale.

2. Præterea, peccato quod per corpus exercetur, respondet pœna in anima et corpore. Ergo et merito quod exercetur per corpus debetur præmium et in anima et in corpore. Sed meritum aureolæ per corpus exercetur. Ergo aureola etiam debetur corpori.

(1) Vel formaliter, tanquam ipsum præmium essentiale constituens, ut patet saltem in vi-

3° Dans les corps des martyrs, les cicatrices des blessures reçues brilleront d'un vif éclat, qui sera comme le rayonnement de leurs vertus; et voici comment s'exprime à cet égard le grand évêque d'Hippone, *De Civit. Dei*, XXII, 20 : « Poussés par je ne sais quel amour spécial pour les bienheureux martyrs, nous désirons voir sur leurs corps, dans le royaume céleste, les cicatrices des blessures qu'ils ont reçues pour la gloire du Christ. Et sans doute que nous les verrons; car enfin, ce ne sera pas là pour eux une difformité, mais plutôt un surcroît d'honneur et de gloire; le corps resplendira, non de sa propre beauté, mais en quelque sorte de la beauté même de la vertu. » Donc il paroît que l'auréole des martyrs brillera même dans leur corps; ce qui doit s'appliquer aux autres saints.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Les ames qui sont déjà dans le ciel possèdent leurs auréoles; et cependant elles ne sont pas là avec leur corps. Donc le corps n'est pas le sujet propre de l'auréole, c'est l'ame.

Tout mérite provient de l'ame. Donc toute récompense doit également se trouver en elle (1).

(Conclusion. — L'auréole étant la joie qui naît des œuvres auxquelles cette récompense est due, c'est dans l'ame, à proprement parler, qu'elle se trouve; et cependant il est comme un reflet de cette joie qui rejaillit sur le corps.)

A proprement parler, c'est dans l'ame que l'auréole réside, puisque l'auréole n'est autre chose que la joie provenant de certaines œuvres. Mais, comme la joie de la récompense essentielle, symbolisée par la couronne d'or, rejaillit sur le corps lui-même, par une sorte de beauté qui

(1) Cette proposition est loin d'être exacte, puisque nous avons déjà vu plus d'une fois que le corps participe à la gloire de l'ame. Elle n'exprime pas la pensée de l'auteur, comme on le verra dans le corps de l'article. C'est plutôt une objection en sens contraire, comme on en trouve parfois dans la *Somme*.

---

3. Præterea, in corporibus martyrum quædam nitens virtutis plenitudo apparebit, in ipsis cicatricibus corporis; unde Augustinus dicit XXII. *De Civit. Dei*, cap. 20 : « Nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quæ pro Christi nomine pertulerunt. Et fortasse videbimus. Non enim deformitas in eis, sed dignitas quædam erit; et quædam quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit. » Ergo videtur quòd aureola martyrum etiam in corpore sit, et eadem ratione de aliis.

Sed contra, animæ quæ modò sunt in paradiso, habent aureolas. Nec tamen habent corpora. Ergo proprium subjectum aureolæ non est corpus, sed anima.

Præterea, omne meritum est ab anima. Ergo præmium totum in anima esse debet.

(Conclusio. — Cùm aureola sit gaudium de his operibus quorum gratiâ ea debetur, propriè in mente esse dicitur, quamvis etiam aliquis decor ex gaudio aureolæ in corpore resultet.)

Respondeo dicendum, quòd aureola propriè est in mente; est enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur. Sed, sicut ex gaudio essentialis præmii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est glo-

sione, quæ prima dos est, vel in fruitione, prout ad intellectum spectat, et est quasi comprehensio; vel consequenter, ut ex illo per quamdam naturalem cohærentiam fluens, ut dilectio vel fruitio, prout est actus voluntatis.

est la gloire propre du corps, il est un éclat aussi qui de l'auréole rejaillit sur le corps. L'auréole est donc principalement dans l'ame, et le corps n'en reçoit que le rejaillissement ou le reflet.

Là se trouve clairement renfermée la réponse aux objections.

Disons seulement, que la beauté spéciale dont brilleront sur le corps de certains martyrs les cicatrices des blessures reçues, ne sauroit porter le nom d'auréole; car il est des martyrs qui posséderont l'auréole sans avoir de cicatrices sur leur corps, tels que ceux qui seront morts dans les flots, ou par le supplice de la faim, ou dans l'ombre des cachots.

ARTICLE XI.

Convient-il de distinguer trois auréoles, des vierges, des martyrs, des prédicateurs?

Il paroît que c'est à tort que l'on distingue trois auréoles, de la manière qu'on vient de les déterminer. 1° L'auréole des martyrs répond à la vertu de force; celle des vierges, à la tempérance; celle des docteurs ou des prédicateurs, à la prudence. Il faudroit donc une quatrième auréole qui répondît à la vertu de justice.

2° Sur le texte si fréquemment cité de l'Exode, la Glose dit: « La couronne d'or est proposée par l'Evangile à ceux qui gardent les préceptes, quand il leur promet la vie éternelle par ces mots, Si vous voulez entrer dans la vie, observez les préceptes. » L'auréole y est ajoutée par ces autres paroles: « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres. » Donc l'auréole est due à la pauvreté.

3° Par le vœu d'obéissance, l'homme se soumet entièrement à Dieu.

---

ria corporis, ita ex gaudio aureolæ resultat aliquis decor in corpore; ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quamdam redundantiam refulgeat etiam in carne.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Tamen sciendum est quòd decor cicatricum quæ in corporibus martyrum apparebunt, non potest dici *aureola;* quia aliqui martyres aureolam habebunt, in quibus hujusmodi cicatrices non erunt, utpote illi qui sunt submersi, aut famis inediâ vel squalore carceris interempti.

ARTICULUS XI.

Utrùm convenienter designentur tres aureolæ, virginum, martyrum et prædicatorum.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter designentur tres aureolæ, virginum scilicet, martyrum et doctorum (1). Aureola enim martyrum respondet virtuti fortitudinis; aureola virginum, virtuti temperantiæ; aureola verò doctorum, virtuti prudentiæ. Ergo videtur quòd debeat esse quarta aureola, quæ respondeat virtuti justitiæ.

2. Præterea, *Exod.*, XXV, dicit Glossa (2) quòd corona aurea additur, cùm per Evangelium his qui mandata custodiunt, vita æterna promittitur, *Matth.*, XIX: « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. » Huic aureola superponitur, cùm dicitur: « Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus. » Ergo paupertati debetur aureola.

3. Præterea, per votum obedientiæ aliquis se subjicit Deo totaliter. Ergo in voto obedientiæ

(1) Sive *prædicatorum*, sicut editiones quædam habent, et promiscuè infrà usurpatur.

(2) Jam superiùs indicata ex Beda, lib. I *De Tabernaculo*, cap. 6, ubi verbis paululùm immutatis: *Corona* (inquit) *aurea quatuor digitis altæ labio mensæ aureæ apponitur, cùm per Evangelium his qui mandata divinæ legis custodiunt, etc.*

C'est donc dans ce vœu que consiste la plus haute perfection. Donc l'auréole est due à la vertu d'obéissance.

4° Il est beaucoup d'autres œuvres de surérogation pour lesquelles l'homme aura dans le ciel une joie spéciale. Donc il n'y aura pas que les trois auréoles énumérées.

5° On ne propage pas seulement la foi par la prédication et l'enseignement, on la propage encore par les écrits. Donc il y aura pour les écrivains religieux une quatrième auréole.

(CONCLUSION. — Comme les vierges, les martyrs et les docteurs sont dans un combat perpétuel, c'est avec raison qu'une triple auréole leur est assignée.)

L'auréole est une sorte de récompense à part, qui répond à une victoire non moins spéciale. Voilà pourquoi, aux trois grandes luttes où l'homme peut se trouver et remporter une victoire supérieure, doivent correspondre trois auréoles distinctes. Dans la lutte que nous avons à soutenir contre la chair, celui-là remporte la plus belle victoire, qui s'abstient entièrement des plaisirs charnels, les plus violents et les plus dangereux de tous ; et c'est ainsi qu'agissent les vierges. Donc l'auréole est d'abord due à la virginité. Dans la lutte que nous avons à soutenir contre le monde, la plus belle victoire c'est de résister aux persécutions du monde jusqu'à la mort. Une seconde auréole est due, par conséquent, aux martyrs ; ils sont dans cette lutte les vrais triomphateurs. Dans la lutte qui a eu lieu contre le diable, la plus belle victoire consiste à repousser l'ennemi, non-seulement de son propre cœur, mais encore du cœur des autres ; et c'est ce que font l'enseignement et la prédication. Il est donc une troisième auréole destinée aux docteurs et aux prédicateurs. Quelques-uns distinguent les trois auréoles d'après les trois grandes puissances de l'ame ; d'après eux, les trois auréoles répondent aux principaux

---

maxima perfectio consistit. Et ita videtur quòd ei aureola debeatur.

4. Præterea, multa sunt etiam alia supererogationis opera, de quibus homo in futuro speciale gaudium habebit. Ergo multæ sunt aliæ aureolæ præter tres prædictas.

5. Præterea, sicut aliquis divulgat fidem prædicando et docendo, ita scripta compilando. Ergo et talibus quarta aureola debetur.

(CONCLUSIO. — Cùm virgines, martyres et doctores in perpetua pugna sint, et victoriam ex ea consequantur, eis convenienter assignatæ sunt tres aureolæ.)

Respondeo dicendum, quòd aureola est quoddam privilegiatum præmium privilegiatæ victoriæ respondens. Et ideo secundùm privilegiatas victorias in tribus pugnis quæ cuilibet homini imminent, tres aureolæ sumuntur. In pugna enim quæ est contra carnem, ille potissimam victoriam obtinet, qui à delectabilibus venereis (quæ sunt præcipua in hoc genere) omnino abstinet; cujusmodi est virgo. Et ideo virginitati aureola debetur. In pugna verò qua contra mundum pugnatur, illa est præcipua victoria, cùm à mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus. Unde et martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur. In pugna verò qua contra diabolum pugnatur, illa est præcipua victoria, cùm aliquis hostem non solùm à se sed etiam à cordibus aliorum removet; quod fit per doctrinam et prædicationem. Et ideo doctoribus et prædicatoribus tertia aureola debetur. Quidam verò distinguunt tres aureolas secundùm tres vires animæ; ut dicantur tres aureolæ respondere potissimis trium virium animæ actibus. Potissimus enim actus potentiæ *rationalis* est veritatem fidei etiam in alios

actes de ces trois puissances. L'acte principal de la puissance rationnelle, c'est de défendre la vérité de la foi dans l'esprit même des autres hommes. C'est à cet acte que répond l'auréole des docteurs. L'acte principal de la puissance irascible, c'est de triompher de la mort elle-même par amour pour le Christ. A cet acte répond l'auréole des martyrs. Enfin, l'acte principal de la puissance concupiscible, c'est de renoncer absolument aux plus violents attraits de la chair. Et voilà comment est méritée l'auréole des vierges. D'autres encore distinguent les trois auréoles d'après les plus éminents rapports de conformité que nous pouvons avoir avec le Christ. Le Christ a été le médiateur entre son Père et le monde. En manifestant au monde la vérité qu'il avoit reçue de son Père, il a été docteur. Les persécutions qu'il a eu à souffrir de la part du monde lui ont acquis le titre de martyr. Il a été vierge, enfin, par la parfaite pureté de sa vie. C'est ainsi que les docteurs, les martyrs et les vierges ont avec lui les plus éminents rapports de conformité; et c'est pour cela qu'ils ont droit à l'auréole (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans l'acte de la justice on ne considère pas la lutte comme dans les actes des autres vertus. Il n'est pas exact d'ailleurs de dire que l'enseignement soit un acte de la prudence; ce seroit plutôt un acte de la charité ou de la miséricorde, puisqu'une telle vertu nous incline à des actes de cette nature; ou bien encore de la sagesse, puisqu'elle doit en diriger l'accomplissement. D'autres répondent que la justice embrasse toutes les vertus, et que dès lors elle ne doit pas avoir une auréole spéciale.

2° Quoique la pauvreté soit une œuvre de perfection, elle ne figure pas

(1) Au premier abord, cette thèse eût paru n'être qu'une répétition inutile de ce qui a été dit dans trois précédents articles. En effet, l'auteur avoit démontré séparément que l'auréole étoit due aux trois catégories de saints qu'il groupe et réunit ici, pour démontrer en apparence la même chose. Mais en étudiant avec attention le développement de sa pensée, on peut aisément reconnoître l'utilité de cette démonstration nouvelle, parce qu'on en saisit alors le but et la portée. Il y a là d'abord un coup d'œil d'ensemble, qui élève la doctrine à un plus haut degré de clarté, en mettant à découvert l'intime cohésion de ses diverses parties. En second lieu, cet article a pour objet d'élaguer tout ce qui doit demeurer étranger à la question présente, et de mieux fortifier, en repoussant de trompeuses apparences, les no-

---

diffundere. Et huic actui debetur doctorum aureola. *Irascibilis* verò actus potissimus est, etiam mortem propter Christum superare. Et huic actui debetur aureola martyrum. *Concupiscibilis* verò actus potissimus est a maximis delectabilibus carnis abstinere penitus. Et huic debetur aureola virginum. Alii verò aureolas tres distinguunt secundùm ea quibus Christo nobilissimè conformamur. Ipse enim mediator fuit inter Patrem et mundum. Fuit ergo doctor, secundùm quòd veritatem quam à Patre acceperat, mundo manifestavit. Fuit autem martyr, secundùm quod à mundo persecutionem sustinuit. Fuit verò virgo, in quantum puritatem in seipso servavit. Et ideo doctores, martyres, et virgines ei perfectissimè conformantur. Unde talibus debetur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quòd in actu justitiæ non attenditur aliqua pugna sicut in actibus aliarum virtutum. Nec tamen hoc verum est quod docere sit actus prudentiæ; imò potiùs est actus charitatis vel misericordiæ, secundùm quod ex tali habitu inclinamur ad hujusmodi actûs exercitium; vel etiam sapientiæ, ut dirigentis. Vel potest dici, secundùm alios, quòd justitia circuit omnes virtutes. Et ideo ei specialis aureola non debetur.

Ad secundum dicendum, quòd paupertas quamvis sit opus perfectionis, non tamen tenet

au premier rang comme lutte spirituelle ; car l'amour des biens temporels nous livre de moins rudes assauts que la concupiscence de la chair, ou la persécution qui s'attache à notre corps même. La pauvreté n'a donc pas droit à l'auréole ; mais elle a droit à la puissance judiciaire, à raison de l'humiliation qui s'attache à la pauvreté. Quant à la glose qui nous est objectée, elle entend l'auréole dans un sens large et comme exprimant toute récompense due à un mérite éminent.

Il faut répondre de même au troisième et au quatrième argument.

5° L'auréole est due à ceux qui propagent et défendent par leurs écrits la sainte doctrine ; mais cette auréole ne diffère pas de celle des docteurs; écrire de la sorte, c'est toujours enseigner (1).

ARTICLE XII.

L'auréole des vierges est-elle la principale des trois ?

Il paroît que l'auréole des vierges est la principale des trois. 1° Nous voyons dans l'*Apocalypse,* XIV, que les vierges suivent l'Agneau partout où il va, et que personne autre ne peut chanter le cantique que chantent les vierges. Donc les vierges ont la plus belle auréole.

2° Dans son livre de la virginité, saint Cyprien appelle les vierges « la plus illustre portion du troupeau de Jésus-Christ. » Donc la plus belle anréole leur est due.

3° D'un autre côté, il paroît que la principale auréole est celle des

tions qui venoient d'être établies. Nous y découvrons, enfin, les bases de l'enseignement transmis plus haut, soit dans les principes mêmes de la morale chrétienne, soit dans les lois constitutives de l'être humain, soit dans la vie de Jésus-Christ, type suprême, modèle éternel, source intarissable de toute sainteté.

(1) La parole écrite n'est qu'une extension de l'enseignement oral ; et celle-là peut encore être la parole de Dieu. L'écrivain catholique prêche dans le silence du cabinet, comme le prédicateur dans l'assemblée des fidèles, comme le théologien au sein des écoles publiques. A toutes les époques du christianisme, les travaux de la pensée servirent d'auxiliaire et de complément à la prédication de l'Evangile ; mais depuis l'invention de l'imprimerie, et sur-

---

summum locum in aliqua spirituali pugna ; quia amor corporalium minùs impugnat, quam concupiscentia carnis, vel persecutio inflicta in corpus proprium. Unde paupertati non debetur aureola; sed debetur ei judiciaria potestas, ratione humiliationis quæ consequitur paupertatem. Glossa autem inducta largè accipit *aureolam,* pro quolibet præmio quod redditur merito excellenti.

Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quòd etiam scribentibus sacram doctrinam, debetur aureola; sed hæc non distinguitur ab aureola doctorum; quia scripta componere quidam modus docendi est.

ARTICULUS II.

Utrum aureola Virginum sit potissima inter alias.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd aureola virginum sit inter alias potissima. Quia *Apoc.,* XIV, de virginibus dicitur quòd « sequuntur Agnum quocumque ierit; » et quòd « nemo alius poterat dicere canticum quod virgines cantabunt. » Ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

2. Præterea, Cyprianus de virginibus (in lib. *De habitu virginum*) dicit quòd sint « illustrior portio gregis Christi. » Ergo eis major aureola debetur.

3. Item videtur quòd potissima sit aureola

martyrs; car sur le passage de l'Apocalypse que nous venons d'indiquer, Haymon dit : « Toutes les vierges ne précèdent pas les personnes mariées ; celles-là seules les précèdent qui auront ajouté à la gloire de la virginité celle du martyre, puisque la dernière toute seule les égale aux martyrs engagés dans les liens du mariage. » Donc le martyre donne à la virginité la prééminence sur les autres états, et par suite il a droit à la principale auréole.

4° D'autre part, il paroît que la principale auréole est due aux docteurs. En effet, l'Eglise triomphante est faite sur le modèle de l'Eglise militante. Or, dans l'Eglise militante, les docteurs ont droit à l'honneur le plus grand, d'après ce qui est dit I *Tim.* V, 17 : « Les prêtres qui gouvernent bien doivent être jugés dignes d'un double honneur, surtout ceux qui travaillent dans la prédication et l'enseignement. » Donc la plus belle auréole leur doit être également accordée dans l'Eglise triomphante.

(Conclusion. — La lutte des martyrs étant la plus rude et la plus violente, absolument parlant, leur auréole est la première de toutes.)

La prééminence d'une auréole sur l'autre peut s'offrir sous un double aspect : sous l'aspect de la lutte, d'abord ; de telle sorte que la principale auréole soit due à la lutte la plus forte. A ce point de vue, l'auréole des martyrs l'emporte d'une certaine façon, et l'auréole des vierges, de l'autre : la lutte des martyrs est par elle-même plus violente et nous affecte avec plus de véhémence ; mais la lutte contre la chair est plus dangereuse, soit parce qu'elle est de plus longue durée, soit parce qu'elle nous est plus intime. La prééminence dont il est ici question peut encore être envisagée dans ce qui fait l'objet même de la lutte. Et de la sorte l'auréole des docteurs est la première de toutes ; car cette lutte a pour

tout avec les nouvelles inventions qui ont fait de cette grande puissance le principal mobile de l'esprit humain, les rôles semblent intervertis. C'est la parole écrite qui occupe désormais le premier rang. C'est par elle aujourd'hui que la doctrine se répand d'une manière à la fois plus rapide et plus large.

---

martyrum ; quia (super *Apocal.*, XIV), dicit Haymo quòd « non omnes virgines conjugatas præcedunt; sed hi specialiter qui in tormento passionis virginitate insuper custodita, coæquantur martyribus conjugatis. » Ergo martyrium dat virginitati præeminentiam super alios status. Et sic martyrio potior aureola debetur.

4. Item, videtur quòd potissima debeatur doctoribus; quia Ecclesia militans exemplata est ab Ecclesia triumphante. Sed in Ecclesia militante maximus honor debetur doctoribus, I. *ad Tim.*, V : « Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maximè qui laborant in verbo et doctrina. » Ergo in Ecclesia triumphante talibus potior aureola debetur.

Conclusio. — Cùm martyrum pugna fortissima sit, vehementissimèque affligat, simpliciter loquendo aureola eorum est omnium potissima.)

Respondeo dicendum, quòd præeminentia aureolæ ad aureolam potest dupliciter attendi : primò, ex parte pugnæ, ut dicatur aureola potior, quæ fortiori pugnæ debetur. Et per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis supereminet quodam modo, et aureola virginum, alio modo : pugna enim martyrum est fortior secundùm seipsam, et vehementiùs affligens; sed pugna carnis est periculosior, in quantum est diuturnior, et magis nobis imminet è vicino. Secundò, ex parte eorum de quibus est pugna. Et sic aureola doctorum inter omnes est potior; quia hujusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia,

objet les biens intelligibles, tandis que les autres ne roulent que sur les passions sensibles. Mais la supériorité qui provient de la lutte elle-même, influe plus directement et plus essentiellement sur l'auréole; car l'auréole a de soi la lutte et la victoire pour objet. De plus, la difficulté de la lutte, en tant qu'elle est inhérente à la lutte elle-même, est supérieure à la difficulté que la lutte entraîne pour nous, en tant qu'elle nous menace de plus près. Voilà pourquoi, toujours absolument parlant, l'auréole des martyrs l'emporte sur toutes les autres. Et de là vient qu'en proclamant les béatitudes, notre divin Sauveur, comme le remarque la Glose, *Matth.*, V, semble couronner toutes les autres par la huitième, qui s'applique évidemment aux martyrs : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice (1). » C'est encore pour cela que l'Eglise, dans l'invocation et la classification des saints, fait passer les martyrs avant les docteurs et les vierges. Cela n'empêche pas néanmoins que les autres auréoles ne puissent l'emporter sous certains rapports.

De là résulte clairement la réponse aux objections.

ARTICLE XIII.

Peut-on posséder l'auréole d'une manière plus parfaite les uns que les autres?

Il paroît qu'aucune des trois auréoles que nous venons de distinguer ne peut être possédée par l'un d'une manière plus parfaite que par l'autre. 1° Les choses qui sont à leur comble ne sauroient être ni plus ni moins grandes. Mais l'auréole n'est due qu'aux œuvres qui sont au comble de la perfection. Donc il ne se peut pas que l'auréole soit plus ou moins grande.

(1) Nous retrouvons cette même pensée dans les plus illustres docteurs de l'Eglise et les plus savants interprètes des livres saints. Saint Augustin l'exprime à peu près dans les mêmes termes, *De Serm. in Mont.*, I : « La huitième béatitude nous ramène en quelque sorte au principe, en nous montrant la consommation de la sainteté et la dernière perfection de l'homme. Il y a donc sept degrés par lesquels l'homme s'élève; et le huitième le montre dans toute sa grandeur. » Saint Ambroise avoit dit, dans son commentaire de saint Luc,

---

et aliæ pugnæ circa sensibiles passiones. Sed illa eminentia quæ attenditur ex parte pugnæ, est aureolæ essentialior; quia aureola secundùm propriam rationem respicit victoriam et pugnam. Difficultas etiam pugnæ quæ attenditur ex parte ipsius pugnæ, est potior quàm illa quæ attenditur ex parte nostri, in quantum est nobis vicinior : et ideo, simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior. Et ideo dicitur *Matth.*, V, in Glossa quod « in octava beatitudine, quæ ad martyres pertinet, (*scilicet*, beati qui persecutionem patiuntur, etc.), omnes aliæ perficiuntur. » Et propter hoc etiam Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus præordinat; sed quantum ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

Utrùm unus alio aureolam excellentiùs habeat.

Ad decimum tertium sic proceditur. Videtur quòd unus aureolam virginitatis vel martyrii vel doctoris excellentiùs alio non habeat. Quia ea quæ sunt in termino, non intenduntur neque remittuntur. Sed aureola debetur operibus quæ sunt in termino perfectionis. Ergo aureola non intenditur neque remittitur.

2° Il n'y a dans la virginité ni du plus ni du moins, par la raison que la virginité emporte l'idée de privation, et que dans la privation il n'y a pas du plus ou du moins. Donc en est-il de même de la récompense accordée à la virginité, c'est-à-dire de l'auréole.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'auréole est le complément de la couronne. Or celle-ci est plus belle chez l'un que chez l'autre. Donc il doit en être de même de celle-là.

(Conclusion. — Le mérite étant la cause de la récompense, si un mérite l'emporte sur un autre, il faut bien aussi qu'une auréole soit supérieure à une autre auréole.)

Les récompenses doivent se diversifier de la même manière que les mérites ; car c'est dans le mérite qu'il faut voir la cause de la récompense, et une chose croit ou diminue dans la même proportion que sa cause. Or il est évident que le mérite qui nous donne droit à l'auréole peut être plus ou moins grand. Donc l'auréole doit l'être aussi. Remarquons cependant que ce mérite peut s'accroître sous un double rapport : du côté de sa racine même, c'est-à-dire de la charité ; et du côté de l'œuvre (1). Il peut arriver, en effet, que de deux hommes, celui qui sent le moins de charité, soutienne néanmoins un plus violent martyre, ou bien s'applique davantage à la prédication, ou bien encore se tienne plus éloigné des funestes attraits de la chair. Ce n'est donc pas à l'intensité du mérite, en tant qu'il provient de sa racine, que répond l'intensité de l'auréole ; c'est la couronne qui est en rapport avec un tel mérite. L'intensité de

chap. VI : « Venez, Seigneur Jésus, faites-nous connoître l'ordre de vos béatitudes... Il poursuit jusqu'au bout, il va jusqu'au sommet de la perfection, il arrive au martyre. C'est en cela qu'il fait consister la palme du suprême combat, le couronnement de toutes les béatitudes. » En expliquant le même passage de l'Evangile, saint Jérôme n'a pas formulé un autre enseignement; il s'inspire aux mêmes sources, il aboutit à la même conclusion.

(1) Notre divin Maître a dit : « Dans la Maison de mon Père il y a plusieurs démeures. » Et nous avons vu plus haut dans quel sens il faut entendre cette parole. Et bien, l'inégalité qui existe entre les récompenses essentielles, doit se trouver aussi et se trouve en effet dans les récompenses accidentelles, parmi lesquelles il faut compter l'auréole.

---

2. Præterea, virginitas non suscipit *magis* et *minus*, cùm importet privationem quamdam, privationes autem non intendantur nec remittantur. Ergo nec præmium virginitatis (scilicet aureola virginum) intenditur et remittitur.

Sed contra, aureola superponitur aureæ. Sed aurea est intensior in uno quàm in alio. Ergo et aureola.

(Conclusio. — Cùm meritum sit causa præmii, consequens est ut sicut merito meritum est majus, sic aureola una major alterâ esse dicatur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm meritum sit quodammodo præmii causa, oportet diversificari præmia, secundùm quod merita diversificantur; aliquid enim intenditur et remittitur per intensionem et remissionem suæ causæ. Meritum autem aureolæ potest esse majus et minus. Unde et aureola potest esse major et minor. Sciendum tamen quòd meritum aureolæ potest intendi dupliciter : uno modo, ex parte radicis; alio modo, ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori charitate majus tormentum martyrii sustinet, vel magis prædicationi instat, aut etiam magis à delectabilibus carnis se elongat. Intensioni ergo meriti quæ attenditur penes radicem, non respondet intensio aureolæ, sed intensio aureæ. Sed intensioni meriti quæ est ex ge-

l'auréole correspond à celle du mérite considéré comme provenant du genre de l'œuvre. Il peut donc arriver que tel martyr mérite moins qu'un autre, par rapport à la récompense essentielle, et se trouve néanmoins posséder une plus belle auréole.

Je réponds aux arguments : 1° Les mérites qui nous donnent droit à l'auréole atteignent au comble de la perfection, non d'une manière absolue, mais seulement dans leur espèce ; c'est ainsi que le feu est par son espèce le plus subtil de tous les corps. Rien n'empêche donc qu'une auréole ne soit supérieure à l'autre, tout comme un feu peut être plus subtil qu'un autre.

2° Une virginité peut également être supérieure à l'autre, par la raison qu'elle s'éloignera davantage de ce qui est le contraire de la virginité; ce qu'elle montre en fuyant davantage les occasions de péché. Il y a donc une sorte d'intensité possible dans la privation elle-même; nous disons bien qu'un homme est plus aveugle qu'un autre, pour signifier qu'il est plus éloigné de voir.

QUESTION XCVII.

Du supplice des damnés.

Après avoir parlé de la récompense des élus, nous avons naturellement à parler du châtiment des damnés. Parlons d'abord de ce châtiment lui-même et du feu qui doit tourmenter le corps des damnés ; puis de ce qui regarde leurs affections et leurs pensées ; enfin de la justice et de la miséricorde de Dieu à leur égard.

Sur le premier point il y a sept questions à résoudre : 1° Les damnés

---

nere actûs, respondet intensio aureolæ. Unde potest esse quòd aliquis qui minùs in martyrio meretur quantum ad essentiale præmium, habebit pro martyrio majorem aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quòd merita quibus debetur aureola, non attingunt ad terminum perfectionis simpliciter, sed secundùm speciem; sicut ignis est specie subtilissimum corporum. Unde nihil prohibet unam aureolam aliâ esse excellentiorem, sicut unus ignis est alio subtilior.

Ad secundum dicendum, quòd una virginitas potest esse major aliâ, propter majorem recessum à virginitatis contrario, ut dicatur illa esse major virginitas, quæ magis occasiones corruptionis vitat. Sic enim privationes intendi possunt; ut cùm dicitur homo *magis cæcus,* quia magis elongatur à visu.

QUÆSTIO XCVII VEL XCVIII.

De pœna damnatorum, in septem articulos divisa.

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad damnatos post judicium : et primò, de pœna damnatorum, et igne quo eorum corpora cruciabuntur; secundò, de his quæ pertinent ad eorum affectum et intellectum ; tertiò, de justitia et misericordia Dei, respectu damnatorum.

Circa primum quæruntur septem : 1° Utrùm

n'ont-ils à subir dans l'enfer que la peine du feu? 2° Le ver qui doit les ronger, faut-il l'entendre d'une manière matérielle? 3° Doivent-ils également verser des larmes corporelles? 4° Les ténèbres où ils doivent être plongés sont-elles corporelles? 5° Le feu qui doit les brûler l'est-il aussi? 6° Est-il de la même espèce que notre feu terrestre? 7° Ce feu se trouve-t-il sous la terre?

ARTICLE I.

Les damnés n'éprouvent-ils dans l'enfer que la peine du feu?

Il paroît que les damnés n'éprouvent pas dans l'enfer d'autre peine que celle du feu. 1° Dans l'Evangile selon saint *Matthieu*, XXV, en parlant de la damnation, le Sauveur mentionne uniquement la peine du feu: « Retirez-vous de moi, maudits, allez dans le feu éternel. »

2° De même que la peine du purgatoire est due au péché véniel, de même celle de l'enfer est due au péché mortel. Or, quand il s'agit du purgatoire, il n'est question que de la peine du feu, comme on le voit d'après cette parole de saint Paul, I *Corinth.* III, 13: « Les œuvres de chacun seront réduites à leur juste mesure par l'épreuve du feu. » Donc il n'y aura pas également d'autre peine dans l'enfer.

3° La diversité des peines est une sorte de soulagement; on est comme soulagé quand on passe du chaud au froid. Or, pas de soulagement possible pour les damnés. Donc ils n'ont pas à subir diverses peines, ils ne doivent avoir que la peine du feu.

Mais le contraire est ainsi exprimé, *Psalm.*, X, 7: « Le feu, le soufre et le souffle des tempêtes, telle est la part qui leur est échue. » Nous lisons encore, *Job*, XXIV, 19: « Qu'il passe des eaux glacées à une chaleur intolérable. »

---

damnati in inferno solâ pœnâ ignis affligantur. 2° Utrùm vermis eorum, quo affliguntur, sit corporalis. 3° Utrùm fletus in eis existens sit corporalis. 4° Utrùm tenebræ eorum sint corporales. 5° Utrùm ignis quo affliguntur, sit corporalis. 6° Utrùm sit ejusdem specie cum igne nostro. 7° Utrùm ignis ille sit sub terra.

ARTICULUS I.

Utrùm damnati in inferno solâ pœnâ ignis affligantur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd damnati in inferno solâ pœnâ ignis affligantur. Quia *Matth.*, XXV, ubi eorum damnatio exprimitur, fit mentio solùm de igne, cùm dicitur: « Discedite à me, maledicti, in ignem æternum. »

2. Præterea, sicut pœna purgatorii debetur peccato veniali, ita pœna inferni debetur mortali. Sed in purgatorio non dicitur esse nisi pœna ignis, ut patet (1) per hoc quod dicitur I. *Cor.*, III: « Uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit. » Ergo nec in inferno erit nisi pœna ignis.

3. Præterea, pœnarum varietas refrigerium præstat; sicut cùm de calido transfertur quis ad frigidum. Sed nullum refrigerium est ponere in damnatis. Ergo non erunt diversæ pœnæ, sed sola pœna ignis.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* X: « Ignis et sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum. »

Præterea, *Job*, XXIV: « Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium. »

(1) Juxta interpretationem sanctorum Patrum, qui de purgatorio vel emendatorio igne id intelligunt, ut ex professo relatum est, cùm de Purgatorii loco et veritate ageretur.

(Conclusion. — Les damnés ayant péché par des choses multiples et diverses, il est juste qu'ils subissent en grand nombre des châtiments divers.)

D'après saint Basile, dans la dernière purification du monde, il s'opérera une grande séparation dans les éléments : ce qui est pur et noble remontera vers le séjour des élus pour servir à leur gloire ; tout ce qui est ignoble et grossier sera précipité dans l'enfer pour servir au châtiment des damnés. Et de la sorte, comme toute créature sera une source de joie pour les bienheureux, toute créature aussi accroîtra le tourment des damnés, selon cette parole, *Sap.*, V, 21 : « Tout l'univers combattra avec lui contre les insensés. » De plus, cela rentre dans le plan de la justice divine ; car en s'éloignant par le péché du seul bien véritable, ils ont mis leur dernière fin dans les choses matérielles, qui sont multiples et diverses ; il faut dès-lors qu'ils aient à subir diverses sortes de tourments (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme le feu est le plus cruel des supplices, par la raison qu'il est le plus actif des éléments, il est naturel que toute peine, quand elle acquiert un certain degré d'intensité, soit désignée sous le nom de feu.

2° La peine du purgatoire a pour objet principal, non de tourmenter, mais de purifier. Elle consiste donc uniquement dans le feu, lequel possède la plus grande force de purification. Les tourments des damnés, au contraire, n'ont pas pour objet de purifier. Il n'y a donc pas là de similitude à établir.

3° Les damnés passeront d'une extrême chaleur à un froid extrême,

(1) On sait que les damnés subissent dans l'enfer deux peines principales, la peine du dam et celle du sens. L'une est une douleur morale, l'autre un supplice corporel. La première, que tous les théologiens s'accordent à nous représenter comme incomparablement la plus terrible, consiste dans le regret d'être à jamais séparé de Dieu, notre fin dernière et notre suprême félicité. La seconde affecte les organes et parvient à l'ame par les impressions du dehors. Ces deux peines correspondent aux deux caractères essentiels du péché, qui sont, de nous détourner du Créateur et de nous attacher à la créature. Mais ce n'est pas à cette grande distinction entre les peines de l'enfer qu'a trait le présent article. Il en sera question un peu plus loin. Ici l'auteur entend seulement parler des diverses peines corporelles subies

---

(Conclusio. — Sicut per multa et varia damnati peccaverunt, ita conveniens est ut multipliciter et ex multis affligantur.)

Respondeo dicendum, quòd, secundùm Basilium, in ultima mundi purgatione fiet separatio in elementis; ut quidquid est purum et nobile, remaneat superius ad gloriam beatorum, quidquid verò est ignobile et feculentum, in infernum projiciatur ad pœnam damnatorum; ut, sicut omnis creatura erit beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accrescat, secundùm illud *Sap.*, V : « Pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos. » Hoc etiam divinæ justitiæ competit; ut sicut ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus, quæ sunt multæ et variæ, finem suum constituerunt, ita etiam multipliciter et ex multis affligantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia ignis est maximè afflictivus, propter hoc quod abundat in virtute activa; ideo nomine *ignis* omnis afflictio designatur, si sit vehemens.

Ad secundum dicendum, quòd pœna purgatorii non est principaliter ad affligendum, sed ad purgandum. Unde per solum ignem fieri debet, qui maximè habet vim purgativam. Sed damnatorum pœna non ordinatur ad purgandum. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd damnati transibunt ex vehementissimo calore ad vehementis-

sans qu'il en résulte pour eux aucune sorte de soulagement ; car la souffrance causée en eux par des agents extrinsèques, n'aura pas lieu en imprimant au corps une disposition contraire à la disposition naturelle qu'il avoit auparavant, de telle sorte qu'il ait à passer par un état d'équilibre qui lui procure un instant de répit, comme cela arrive dans notre état présent. Cet effet sera produit par une action spirituelle, à la manière dont les objets sensibles agissent sur notre sensibilité, c'est-à-dire par des formes dégagées de la matière et spiritualisées dans nos organes.

ARTICLE II.

Le ver qui doit ronger les damnés sera-t-il un ver corporel?

Il paroît que le ver qui doit ronger les damnés sera un ver corporel. **1°** Un ver spirituel ou métaphorique ne sauroit atteindre la chair. Or, la chair des damnés doit éprouver les morsures de ce ver, d'après cette parole, *Judith,* XVI, 21 : « Il livrera leurs chairs au feu et aux vers ; » et cette autre, *Eccli.* VII, 19 : « La chair de l'impie sera châtiée par le feu et le ver. » Donc c'est bien là un ver corporel.

2° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei,* II, 9 : « L'un et l'autre de ces deux supplices (le ver et le feu) seront infligés à la chair. » Donc, etc.

Mais le même saint Augustin dit, au contraire, *Ibid.* XXI, 22 : « Ce feu inextinguible et ce ver qui ne meurt pas sont diversement entendus par les différents auteurs, au sujet des peines des méchants : les uns appliquent ce double supplice au corps, et les autres à l'ame ; mais il en

par les damnés. Le texte du Psalmiste et plus spécialement celui de Job, qui servent de base à la thèse, déterminent clairement son but et sa pensée. C'est dans ce sens que le vénérable Bède explique et développe ce dernier passage.

---

simum frigus, sine hoc quòd in eis sit aliquod refrigerium; quia passio ab exterioribus non erit per transmutationem corporis à sua pristina naturali dispositione, ut contraria passio ad æqualitatem vel temperiem reducendo refrigerium causet, sicut nunc accidit. Sed erit per actionem spiritualem, secundùm quod sensibilia agunt in sensum, prout sentiuntur imprimendo formas illas secundùm *esse* spirituale in organum, et non secundùm *esse* materiale.

ARTICULS II.

Utrùm vermis damnatorum sit corporalis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd vermis quo affliguntur damnati, sit corporalis. Quia caro non potest affligi per vermem spiritualem. Sed caro damnatorum affligetur per vermem, *Judith,* XVI : « Dabit ignem et vermes in carnes eorum (1); » et *Eccles.,* VII : « Vindicta carnis impii ignis et vermis. » Ergo vermis ille erit corporalis.

2. Præterea, Augustinus dicit II. *De Civit. Dei,* cap. 9 : « Utrumque (id est, ignis et vermis) pœna erunt carnis. » Ergo, etc.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit XXI. *De Civit. Dei,* cap. 22 : « In pœnis malorum inextinguibilis ignis, et vivatissimus vermis, ab aliis atque aliis aliter atque aliter exponitur : alii utrumque ad corpus, alii utrumque ad animam retulerunt; alii propriè ad corpus ignem, tropicè

(1) De persecutoribus Judæorum hoc dicit, sed ad omnes impios pari sensu extendi potest, ac de pœna æterna intelligi : *Væ* (inquit, *Judith*, vers. 20), *væ genti insurgenti super genus meum! Dominus enim omnipotens vindicabit in eis, in die judicii visitabit illos. Dabit enim ignem et vermes in carnes eorum, ut urantur et sentiant usque in sempiternum.*

est qui appliquent littéralement le feu au corps et métaphoriquement le ver à l'ame ; c'est ce qu'il y a de plus probable. »

(Conclusion. — Comme après le jour du jugement il ne restera plus aucun corps composé, autre que celui de l'homme, le ver qui rongera les damnés doit s'entendre dans un sens spirituel et non matériel ; c'est le remords de la conscience qui nous est ainsi représenté.)

Après le jour du jugement il ne restera dans le monde renouvelé aucune sorte d'animal ni de corps composé, autre que celui de l'homme, et cela par la raison que de tels corps ne sont pas destinés à l'incorruptibilité, et qu'après ce jour il n'y aura plus ni génération ni corruption. Ainsi donc, le ver auquel les damnés seront en proie, doit s'entendre dans un sens spirituel, et non pour une chose matérielle ; c'est le remords de la conscience qui nous est ainsi représenté. Et c'est à juste titre que le remords est désigné sous le nom de ver ; car il naît de la pourriture du péché et déchire l'ame de ses piqûres, double trait qui nous rappelle assez le ver corporel.

Je réponds aux arguments : 1° L'ame elle-même des damnés est quelquefois désignée par leur chair, à raison de la sujétion où elle a vécu vis-à-vis de la chair. On peut dire encore que la chair elle-même subit indirectement les atteintes du ver spirituel, en ce sens que les souffrances de l'ame réagissent sur le corps, dans ce monde et dans l'autre.

2° Saint Augustin fait une sorte de comparaison ; il n'entend pas affirmer absolument que ce soit là un ver matériel ; il veut dire seulement qu'il vaudroit mieux encore voir dans le ver et le feu des êtres matériels, que de ne voir dans l'un, comme dans l'autre, qu'un être métaphorique, puisque de la sorte il n'y auroit plus de peine corporelle infligée aux damnés. C'est ce qu'on voit clairement dans le contexte même du saint Docteur (1).

(1) Après avoir exposé les diverses opinions émises à ce sujet, le savant évêque d'Hippone

ad animam vermem ; quod esse credibilius videtur. »

(Conclusio. — Cùm post diem judicii nullum corpus mixtum remansurum sit præter corpus hominis, vermis qui damnatis assignatur, non erit materialis, sed spiritualis, qui *conscientiæ remorsus* dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd post diem judicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal vel aliquod corpus mixtum, nisi corpus hominis tantùm ; eo quod non habeat aliquem ordinem ad incorruptionem, nec post illud tempus sit futura generatio et corruptio. Unde vermis qui in damnatis ponitur non debet intelligi esse corporalis, sed spiritualis, qui est *conscientiæ remorsus;* qui dicitur *vermis,* in quantum oritur ex putredine peccati, et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsæ animæ damnatorum dicuntur carnes eorum, pro eo quòd carni subjectæ fuerunt. Vel potest dici quòd etiam per vermem spiritualem caro affligetur, secundùm quod passiones animæ redundant in corpus, et hîc et in futuro.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus loquitur sub quadam comparatione ; non enim vult simpliciter asserere quòd ille vermis sit materialis, sed quòd potiùs esset asserendum ignem et vermem materialiter intelligi, quàm quòd utrumque spiritualiter tantùm intelligatur ; quia sic nullam pœnam corporalem damnati sustinerent, ut patet seriem verborum ejus ibidem inspicienti.

ARTICLE III.

Les pleurs que les damnés doivent verser, seront-ils des pleurs corporels ?

Il paroît que ce sont là des pleurs corporels. 1° Sur le treizième chapitre de saint Luc, la Glose ordinaire dit : « Les pleurs dont le Seigneur menace les réprouvés, pourroient établir seuls la future résurrection des corps. » Et c'est ce qui n'auroit pas lieu s'il falloit entendre ces pleurs dans un sens purement spirituel.

2° La tristesse que le châtiment implique est le corrélatif du plaisir qu'on trouva dans la faute ; c'est ce que nous voyons, *Apoc.*, XVIII, 7 : « Autant il s'est glorifié et plongé dans les délices, autant vous lui rendrez de tourments et de douleurs. » Or les pécheurs eurent dans leur péché la délectation extérieure comme la délectation intérieure. Donc ils seront condamnés aussi à verser des pleurs matériels.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Les larmes sont une sorte de sécrétion corporelle. Or les corps des damnés ne peuvent pas toujours fournir cette source de larmes, puisqu'ils ne se restaurent plus par les aliments, et qu'un être fini s'épuise nécessairement si l'on en retranche toujours quelque chose. Donc ce ne seront pas là des pleurs corporels.

(Conclusion. — Si on l'entend des larmes matérielles, il ne faut pas admettre de pleurs chez les damnés ; mais si l'on entend par là l'ébranlement et le trouble de la tête, la douleur cuisante des yeux, les pleurs existeront réellement et d'une manière corporelle chez les damnés.)

Dans les pleurs corporels, il y a deux choses : D'abord, les larmes qui

se rattache évidemment à l'interpétation que saint Thomas a consacrée de son immense autorité et qui fixe désormais à cet égard l'enseignement catholique. « Ceux qui ne sauroient douter que l'éternel supplice ne renferme des peines distinctes pour le corps et pour l'ame, sont persuadés que le corps est torturé par le feu, et l'ame rongée par le chagrin comme par un ver implacable. Et c'est là le sentiment le plus sûr; car il seroit absurde de supposer qu'une douleur physique ou morale soit épargnée aux ennemis de Dieu. Pour moi, j'aimerois

---

ARTICULUS III.

Utrùm fletus qui erit in damnatis sit corporalis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd fletus qui erit in damnatis, erit corporalis. Quia *Luc.*, XIII, dicit quædam Glossa quòd « per fletum quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio. » Quod non esset, si fletus ille tantùm esset spiritualis. Ergo, etc.

2. Præterea, tristitia quæ est in pœna, respondet delectationi quæ fuit in culpa, secundùm illud *Apocal.*, XVIII : « Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum. » Sed peccatores in culpa habuerunt delectationem interiorem et exteriorem. Ergo etiam habebunt fletum exteriorem.

Sed contra : fletus corporalis fit per quamdam resolutionem lachrymarum. Sed à corporibus damnatorum non potest fieri perpetua resolutio, cùm nihil in eis per cibum restauretur; omne enim finitum consumitur, si aliquid ab eo continuè abstrahatur. Ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

(Conclusio. — Ratione resolutionis lachrymarum fletus non erit in damnatis; ratione verò commotionis et turbationis capitis et oculorum, in damnatis fletus corporalis esse poterit.)

Respondeo dicendum, quòd in fletu corpo-

s'écoulent; et sous ce rapport on ne peut pas admettre des pleurs matériels chez les damnés. En effet, après le jour du jugement, le premier mobile s'étant arrêté, il n'y aura plus ni génération, ni corruption, ni partant altération corporelle, et les larmes versées accuseroient évidemment une humeur qui s'alimente et se renouvelle. Sous ce rapport donc, pas de pleurs corporels chez les damnés. La seconde chose qui se trouve dans les pleurs, c'est l'ébranlement, et le trouble de la tête et des yeux. Sous ce rapport, les pleurs pourront exister chez les damnés après la résurrection; car leurs corps auront à souffrir, non-seulement des agents extrinsèques, mais aussi des causes intérieures, en tant que le corps subit par suite de l'état de l'ame, une modification heureuse ou funeste. L'existence de tels pleurs peut donc être invoquée comme une preuve de la résurrection de la chair ; et l'on peut voir dans ce châtiment le corrélatif du plaisir, intérieur et extérieur, qu'on trouva dans le péché.

La réponse aux objections est clairement renfermée dans ce corps d'article.

ARTICLE IV.

Les damnés sont-ils dans des ténèbres corporelles ?

Il paroît que les damnés ne sont pas dans des ténèbres corporelles. 1° Sur cette parole de *Job*, X : «Mais là habite une éternelle horreur,» saint Grégoire dit, *Moral.*, IX, 39 : « Quoique ce feu ne jette aucune clarté d'où puisse naître une consolation quelconque, il brille à certains égards, mais pour tourmenter davantage ; à sa lueur les réprouvés verront ceux qu'ils ont entraînés avec eux en enfer. » Donc il n'y aura pas là de ténèbres corporelles.

mieux admettre que ces deux tourments, le ver et le feu, affectent le corps des réprouvés, plutôt que d'y voir seulement des expressions métaphoriques. Si l'Ecriture ne parle pas formellement en cet endroit des souffrances de l'ame, c'est qu'elles résultent clairement de ce qui a été dit...»

---

rali duo inveniuntur : quorum unum est lacrymarum resolutio. Et quantum ad hoc fletus corporalis in damnatis esse non potest ; quia post diem judicii, quiescente motu primi mobilis, non erit aliqua generatio vel corruptio, vel corporalis alteratio; in lacrymarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem, qui per lachrymas distillat. Unde quantum ad hoc, corporalis fletus in damnatis esse non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu, est quædam commotio et turbatio capitis et oculorum. Et quantum ad hoc, fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem; corpora enim damnatorum non solùm ab exteriori affligentur, sed etiam ab interiori, secundùm quod corpus immutatur ad passionem animæ in bonum vel malum. Et quantum ad hoc, fletus carnis resurrectionem indicat; et respondet delectationi culpæ, quæ fuit in anima et in corpore.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm damnati sint in tenebris corporalibus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd damnati non sint in tenebris corporalibus. Quia super illud *Job*, X : « Sed sempiternus horror inhabitat, » Gregorius in lib. IX. *Mor.*, cap. 39, sive 48, dicit : « Quamvis ignis ille ad consolationem non luceat, tamen ut magis torqueat, ad aliquid lucet; nam sequaces quos secum traxerunt de mundo reprobi, flamma illustrante visuri sunt. » Ergo non erunt ibi tenebræ corporales.

2° Les damnés voient leur propre supplice, puisque c'est là un surcroît de peine. Or il est impossible de rien voir sans lumière. Donc les ténèbres corporelles ne règnent pas dans l'enfer.

3° Les damnés, après avoir repris leur corps, auront la faculté de voir. Or c'est en vain qu'ils posséderoient cette faculté s'ils ne devoient jamais en user. Donc, comme on ne peut rien voir sans lumière, ils ne seront pas entièrement plongés dans les ténèbres.

Mais le contraire est exprimé dans l'Evangile, *Matth.*, XXII, 13 : « Liez-lui les mains et les pieds, et jetez-le dans les ténèbres extérieures.» Sur quoi saint Grégoire, dans le livre déjà cité, fait cette remarque : « Si ce feu avoit la propriété d'éclairer, il ne seroit pas dit de cet homme qu'il sera jeté dans les ténèbres extérieures. »

Sur cette parole, *Psalm.* XXVIII : « Voix du Seigneur qui éteint la flamme du feu, » saint Bazile dit : « Par un effet de la puissance divine, la lumière du feu sera alors séparée de la puissance qu'il a de brûler; l'une servira à la joie des bienheureux, l'autre au tourment des damnés.» Donc les damnés seront dans des ténèbres corporelles.

Plusieurs autres points qui regardent les peines des damnés ont été déjà éclaircis.

(Conclusion. — Pour que le lieu même de l'enfer soit en rapport avec la misère des damnés, les ténèbres corporelles y règneront, non de telle sorte néanmoins que les impies ne puissent voir ce qui est de nature à les tourmenter.)

Il existe une harmonie parfaite, un effrayant accord, entre le malheur des damnés et le lieu qu'ils habitent. Il y a donc là de la lumière et des ténèbres, juste ce qu'il en faut pour le malheur des réprouvés. Par elle-même, il est vrai, la vision est un sujet de joie ; car, comme Aristote le dit au commencement de sa *Métaphysique*, « le sens de la vue

---

2. Præterea, damnati vident pœnam suam ; hoc enim est eis in augmentum pœnæ. Sed nihil videtur sine lumine. Ergo non sunt ibi tenebræ corporales.

3. Præterea, damnati habebunt ibi potentiam visivam post corporum resumptionem. Sed frustra in eis esset nisi aliquid viderent. Ergo, cùm nihil videatur nisi in lumine, videtur quòd non sint omnino in tenebris.

Sed contra est, quòd dicitur *Matth.*, XXII : « Ligatis manibus et pedibus ejus, mittite eum in tenebras exteriores. » Super quo dicit Gregorius lib. jam prius indicato : « Si ignis ille lucem haberet, in tenebras exteriores nequaquam mitti diceretur. »

Præterea, Basilius dicit super illud *Psalm.* XXVIII : « Vox Domini intercidentis flammam ignis, » quòd « virtute Dei separabitur claritas ignis ab ejus virtute adustiva ; ita quòd claritas cedet in gaudium beatorum, et ustivum ignis in tormentum damnatorum. » Ergo damnati habebunt tenebras corporales.

Quædam verò alia, quæ ad pœnam damnatorum pertinent, determinata sunt.

(Conclusio. — Ut dispositio inferni miseriæ damnatorum conveniat, erunt in eo tenebræ corporales, cum quadam tamen luce, ut videant impii ea quæ animam torquere possunt.)

Respondeo dicendum, quòd dispositio inferni erit talis quòd maximè miseriæ damnatorum competat. Unde secundùm hoc sunt ibi lux et tenebræ, prout maximè spectant ad miseriam damnatorum. Ipsa autem visio secundùm se delectabilis est ; ut enim dicitur in principio *Metaphysicæ*, « sensus oculorum est maximè

est celui que nous devons le plus aimer, puisque c'est par lui que nous acquérons le plus de connoissances. » D'une manière accidentelle néanmoins, la vision peut devenir un sujet de peine, ce qui a lieu quand nous voyons des choses nuisibles ou repoussantes. C'est d'après cela que la lumière et les ténèbres doivent être distribuées dans le séjour de l'éternelle damnation ; rien qu'on puisse voir là d'une manière distincte, c'est comme à travers un sombre nuage que l'on doit seulement apercevoir les choses capables d'entasser l'amertume dans le cœur. On peut donc dire d'une manière absolue que c'est là un lieu de ténèbres ; ce qui n'empêche pas que, par une disposition de la justice divine, il n'y ait là quelque traits de lumière, ce qu'il en faut seulement pour voir les objets extérieurs dont l'aspect peut tourmenter l'ame. Et à cela sert admirablement la situation même du lieu, puisque, l'enfer étant placé au centre de la terre, il ne peut y avoir qu'un feu sombre, épais et comme fumeux. Quelques-uns attribuent la cause de ces ténèbres à l'entassement des corps des damnés ; ces corps seront si nombreux et rempliront tellement l'espace tout entier de l'enfer, que l'air n'y circulera plus ; plus rien de diaphane, par conséquent, plus rien qui puisse devenir le sujet de la lumière ou des ténèbres, si nous en exceptons les yeux des damnés, qui se sont eux-mêmes obscurcis.

Les objections se trouvent clairement résolues par ce que nous venons de dire.

ARTICLE V.

Le feu de l'enfer sera-t-il un feu corporel?

Il paroît que ce feu, par lequel seront tourmentés les corps des damnés, ne sera pas lui-même corporel. 1° Saint Jean Damascène, *De Orth.*

---

diligibilis, eo quod per ipsum plura cognoscimus. » Sed per accidens contingit visionem esse afflictivam, in quantum videmus aliqua nobis nociva, vel nostræ voluntati repugnantia. Et ideo in inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundùm lucem et tenebras ; ut nihil ibi perspicuè videatur, sed solummodo sub quadam umbrositate videantur ea quæ afflictionem cordi congerere possunt. Unde, simpliciter loquendo, locus est tenebrosus. Sed tamen ex divina dispositione est ibi aliquid luminis, quantum sufficit ad videndum alia quæ animam torquere possunt. Et ad hoc satisfacit naturalis situs loci ; quia in terræ medio ubi infernus ponitur, non potest esse ignis nisi fœculentus et turbidus, et quasi fumosus (1). Quidam autem tenebrarum harum causam assignant ex commassatione corporum damnatorum, quæ præ multitudine ita replebunt locum inferni, quòd ibi nihil de aëre remanebit ; et sic non erit ibi aliquid de diaphono, quod possit esse subjectum lucis et tenebræ (2), nisi oculi damnatorum, qui erunt obtenebrati.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrùm ignis inferni erit corporalis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd ignis inferni quo cruciabuntur corpora damnatorum, non erit corporeus. Dicit enim Damascenus in IV. lib. *in fine* : « Tradetur diabolus

(1) Id est, existimatur positus esse, quasi hoc non asserat velut certum, sed solummodò velut probabile supponat ; quod pleniùs paulò post, art. 7, expendetur.

(2) Sic etiam usurpat Lampridius insignis grammaticus in singulari vitam Commodi scribens : *Tenebra* (inquit) *oborta est, etc.* Unde *lux* et *tenebra* reponi debet ab initio pro *tenebræ.*

Fide, IV, s'exprime ainsi : « Le diable avec tous les démons, et l'homme du diable, c'est-à-dire l'Antechrist, avec tous les pécheurs impénitents, seront livrés au feu éternel, non à un feu matériel, tel qu'est notre feu terrestre, mais à un feu dont Dieu seul connoît la nature. » Or tout ce qui est corporel est nécessairement matériel. Donc le feu de l'enfer ne sera pas corporel.

2° Les ames des damnés avant la résurrection et quand elles sont encore séparées de leur corps, sont déjà livrées au feu de l'enfer. Or saint Augustin dit, *Super Genes. ad lit.*, XII, 32 : « Le lieu où l'ame est transportée après la mort est, à mon avis, un lieu spirituel et non corporel. » Donc le feu lui-même n'est pas corporel non plus.

3° Un feu corporel, dans le mode de son action, n'a rien d'analogue à la nature de la faute qu'il doit punir, on ne peut voir là que la différence de l'humide et du sec ; car le même feu corporel agit également sur le juste et sur l'impie. Or le feu de l'enfer, dans le mode de son action, se conforme à la nature de la faute qu'il doit punir ; et de là ce que dit saint Grégoire, *Dialog.*, IV, 43 : « Il n'y a qu'une sorte de feu dans l'enfer ; mais il n'agit pas sur tous les pécheurs de la même manière ; chacun ressentira ses atteintes dans la proportion de la faute pour laquelle il y sera condamné. » Donc ce n'est pas là un feu corporel.

Mais le contraire est dit, *Ibid.* IV, 29 : « Je ne saurois douter que le feu de l'enfer ne soit un feu corporel, dans lequel il est certain que les corps eux-mêmes sont tourmentés (1). »

(1) Assurément rien de plus catégorique ni de plus formel que cette parole de saint Grégoire. Mais il n'est pas le seul à tenir un semblable langage. Disons mieux, il n'exprime pas ici une opinion personnelle ; il reproduit et confirme ce qu'on peut regarder comme l'enseignement de la tradition. Les plus illustres des Pères de l'Eglise, les docteurs les plus orthodoxes et les plus accrédités ont ouvertement professé la même doctrine : saint Basile, *Orat.* XXIII ; saint Jean Chrysostome, *Super Matth.*, homil. XLIV ; saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 9 et 10 ; et tant d'autres qu'il seroit inutile de nommer. Quant à notre Maître, le docteur angélique, son sentiment ne sauroit être douteux. On peut voir ce qu'il en a dit dans la *Somme* même, I. part. quest. LXIV, art. 4 ; dans sa *Somme contre les Gentils*, IV, 90 ; *Opusc.*, X, 4. Tous les docteurs scolastiques, sans en excepter ceux-là mêmes qui sembloient avoir pris à tâche de contredire saint Thomas sur tous les points discutables, parlent comme

---

et dæmones et homo ejus (scilicet Antichristus) cum impiis peccatoribus in ignem æternum, non materialem, qualis est qui apud nos est, sed qualem novit Deus. » Sed omne corporeum est materiale. Ergo ignis inferni non erit corporeus.

2. Præterea, animæ damnatorum à corpore separatæ ad ignem inferni deferuntur. Sed Augustinus dicit XII, *super Genes. ad litteram*, cap. 32 : « Spiritualem arbitror esse (scilicet locum) ad quem anima defertur post mortem, non corporalem. » Ergo ignis ille non erit corporeus.

3. Præterea, ignis corporeus in modo suæ actionis non sequitur modum culpæ in eo quod igne crematur, sed magis modum humidi vel sicci ; in eodem enim igne corporeo videmus affligi justum et impium. Sed ignis inferni in modo suæ actionis vel afflictionis, sequitur modum culpæ in eo qui punitur ; unde dicit Gregorius in IV. *Dialog.*, cap. 43 : « Unus quidem est gehennæ ignis, sed non uno modo cruciat peccatores : unusquisque enim quantum exigit culpa, tantum sentiet de pœna. » Ergo ignis ille non est corporeus.

Sed contra est, quod dicitur IV. *Dialog.*, cap. 29 : « Ignem gehennæ corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari. »

Il est écrit, *Sap.*, V, 21 : « L'univers combattra contre les insensés. » Or l'univers entier ne combattroit pas contre les insensés, s'ils ne subissoient qu'une peine spirituelle et s'ils n'avoient pas encore à subir un châtiment corporel. Donc ils seront livrés à un feu de ce dernier genre.

(Conclusion. — Une peine corporelle pouvant seule s'adapter au corps, il faut reconnoître que le feu de l'enfer est corporel, quand on voit surtout que les réprouvés y doivent être précipités après la résurrection.)

Touchant le feu de l'enfer il y a eu plusieurs opinions. Quelques Philosophes, Avicenne entre autres, n'admettant pas la résurrection, ont prétendu que l'ame seule subiroit un châtiment après la mort. Et comme ils ne comprenoient pas qu'une ame immatérielle pût subir un châtiment corporel, ils ont nié que tel fût le feu dont les méchants devoient être punis. Ils entendoient dans un sens métaphorique tout ce qui est dit des châtiments corporels réservés à l'homme après la mort. Et voici comment ils expliquoient leur sentiment : de même que le bonheur et la joie des ames justes consistera, non dans une chose corporelle, mais seulement dans un bien spirituel, c'est-à-dire dans l'aquisition de leur dernière fin ; de même le châtiment des ames perverses sera purement spirituel, et consistera dans la peine qu'elles ressentiront d'être à jamais séparées de cette fin dernière, dont le désir est inhérent à leur nature. Ainsi donc, comme tout ce qui est dit de la félicité des ames après la mort, et qui semble indiquer une délectation corporelle, l'éternel rafraîchissement, par exemple, les transports de la joie et autres choses du même genre,

lui touchant la nature du feu de l'enfer. Depuis lors, tous les théologiens de quelque renom, tous ceux en particulier qui font autorité dans les écoles, ont constamment entendu de la même manière le feu dont il est parlé dans l'Evangile. S'il est donc, en dehors des vérités solennellement décidées par l'Eglise, un enseignement qui porte au plus haut degré le caractère d'une doctrine catholique, c'est bien celui dont il s'agit ici. Les opinions contraires qu'on a vu se produire de loin en loin, ont toujours été repoussées comme de dangereuses témérités. C'est uniquement à titre de renseignement historique, qu'elles ont été mentionnées par nos maîtres dans la science sacrée, et spécialement par le savant évêque d'Hyppone. L'ignorance ou la mauvaise foi peuvent seules le rendre solidaire des imprudences commises de nos jours par certains prédicateurs de la parole évangélique.

Præterea, *Sapient.*, V, dicitur : « Pugnabit orbis terrarum contra insensatos. » Sed non totus orbis terrarum contra insensatos pugnaret, si solummodo spirituali pœna et non corporali punirentur. Ergo punientur igne corporeo.

(Conclusio. — Cùm corpori non possit adaptari pœna nisi corporea, ignis inferni erit corporeus ; maximè cum dicatur reprobos post resurrectionem in ipsum detrudendos esse.)

Respondeo dicendum, quòd de igne inferni multiplex fuit opinio. Quidam enim Philosophi (ut Avicenna) resurrectionem non credentes, solius animæ post mortem pœnam esse crediderunt. Et quia eis inconveniens videbatur ut anima, cùm sit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum esse quo mali punirentur ; volentes quòd quidquid dicitur de pœna animarum post mortem futura per aliqua corporalia, metaphoricè dicatur. Sicut enim bonarum animarum delectatio et jucunditas non erit in aliqua re corporali, sed in spirituali tantùm, scilicet in consecutione sui finis ; ita afflictio malorum spiritualis erit tantùm ; in hoc scilicet quòd tristabuntur de hoc quod separantur à fine, cujus inest eis desiderium naturale : unde, sicut omnia quæ de delectatione animarum post mortem dicuntur, quæ videntur ad delectationem corporalem pertinere, sicut quòd

ne doit s'entendre que d'une manière analogique ; de même en est-il des supplices annoncés aux méchants et qui semblent indiquer un châtiment corporel ; ainsi quand il est dit qu'ils seront tourmentés par les ardeurs du feu, par d'intolérables puanteurs et autres choses semblables. Les joies ou les tristesses spirituelles, ajoutent ces Philosophes, étant peu comprises de la multitude, il a fallu les représenter par des délectations ou des peines corporelles, afin d'exciter plus sûrement chez les hommes le désir ou la frayeur (1). Mais dans le châtiment des damnés, il n'y aura pas seulement la peine du dam, qui répond à l'éloignement où le péché jette l'homme vis-à-vis de Dieu ; il y a de plus la peine du sens, qui répond à l'attachement que le pécheur conçoit pour la créature. Le châtiment tel qu'on vient de l'expliquer ne satisferoit donc pas à la justice. Aussi Avicenne lui-même, *Metaph.*, IX, 7, ajoute-t-il un autre mode de châtiment. Selon lui, les ames des méchants seroient punies après la mort, non par le corps même, mais par la ressemblance du corps ; ainsi que dans le sommeil, par les images gravées dans notre ame, nous souffrons diverses sortes de douleurs physiques. Ce sentiment paroît exprimé par saint Augustin dans le livre cité plus haut, comme on peut le voir d'après ses expressions mêmes. Mais nous ne jugeons pas qu'un tel sentiment soit admissible. En effet, l'imagination est une puissance qui n'entre en exercice qu'avec le concours d'un organe corporel. Il ne se peut donc pas que ces visions imaginaires aient lieu dans une ame séparée, comme elles ont lieu durant le sommeil. Avicenne lui-même, pour éluder cette difficulté, dit que les ames séparées reçoivent pour cela le concours d'un corps céleste, qui leur sert comme d'organe. Et du reste, ajoute-t-il, le corps humain doit nécessairement avoir une sorte d'analogie

(1) Une chose remarquable, c'est que le philosophe arabe n'élève jamais le moindre doute sur l'existence même des châtiments éternels. Il les interprète à sa manière ; voilà tout. Il seroit à désirer qu'en transportant parmi nous ses interprétations, on eût toujours imité la force de ses croyances.

---

reficiantur vel rideant, et hujusmodi; ita etiam quidquid de earum afflictione dicitur quod corporalem punitionem sonare videatur, per similitudinem debet intelligi, sicut quòd in igne ardeant, vel fœtoribus affligantur, et hujusmodi. Spiritualis enim delectatio et tristitia, cùm sit ignota multitudini, oportet quòd per delectationes et tristitias corporales figuraliter manifestetur, ut homines magis moveantur ad desiderium vel timorem. Sed, quia in pœna damnatorum non solùm erit *pœna damni*, quæ respondet aversioni quæ fuit in culpa, sed etiam *pœna sensus*, quæ respondet conversioni, ideo non sufficit prædictum modum punitionis ponere. Et ideo etiam ipse Avicenna, tract. IX. *Metaphysic.*, cap. 7, alterum modum superaddidit, dicens quòd animæ malorum post mortem non per corpora sed per corporum similitudines puniantur; sicut in somnis propter similitudines prædictas in imaginatione existentes, videtur homini quòd torqueatur pœnis diversis. Et hunc etiam modum punitionis videtur ponere Augustinus in XII. *super Genesim ad litteram*, sicut ibidem manifestè patet. Sed hoc videtur inconvenienter dictum esse. Imaginatio enim potentia quædam est utens organo corporali. Unde non potest esse quòd visiones hujusmodi imaginariæ fiant in anima separata à corpore, sicut in anima somniantis. Unde etiam Avicenna, ut hoc inconveniens evitaret, dixit quòd animæ separatæ à corpore utebantur quasi pro organo aliqua parte cœlestis corporis; cui corpus humanum oportet esse conforme, ad hoc quòd perficiatur animâ rationali, quæ

ou de conformité avec un corps céleste, pour qu'il soit en état d'être perfectionné ou informé par une ame raisonnable, laquelle est elle-même semblable aux célestes moteurs. Il suit en cela l'opinion des anciens philosophes, qui prétendoient que les âmes en quittant la terre s'envoloient aux étoiles, pour s'y réunir à des êtres de même nature qu'elles. Mais si nous apprécions cette opinion d'après la doctrine du Philosophe, elle implique une évidente absurdité ; car il n'y a qu'un organe déterminé pour servir aux opérations de l'ame, tout comme un art quelconque a toujours certains instruments déterminés. On ne sauroit donc admettre qu'elle passe d'un corps dans un autre, selon le rêve de Pythagore, exposé par le Stagyrite, *De Anima*, I, 53. Nous verrons plus loin, dans la réponse au second argument, comment il faut répondre à la parole de saint Augustin. Quelque opinion qu'on embrasse, d'ailleurs, touchant le feu qui sert au châtiment des ames séparées, on ne sauroit douter que celui dont les corps des damnés subissent les atteintes après la résurrection, ne soit un feu corporel ; car un châtiment de cette nature peut seul s'adapter à la nature du corps. Aussi saint Grégoire, dans le passage cité plus haut, prouve-t-il que le feu de l'enfer est corporel par la raison que les réprouvés y seront précipités après la résurrection. Saint Augustin lui-même, cité par le Maître des Sentences, IV, 44, reconnoît d'une manière expresse que le feu dont les corps doivent être tourmentés, est un feu corporel. Et c'est là le vrai point de la question actuelle. Nous avons déjà dit, *Quest.* LXX, art. 3, comment les ames des damnés pouvoient être torturées par un feu corporel.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jean Damascène ne nie pas d'une manière absolue que ce soit là un feu matériel, il dit seulement qu'il n'est pas matériel à la manière de notre feu terrestre, et cela parce qu'il a des propriétés que ce dernier ne possède pas. On peut dire encore que ce feu n'altérant pas matériellement les corps, mais agissant sur eux d'une manière en quelque sorte spirituelle, on peut dire dans un sens qu'il

---

est similis motoribus cœlestis corporis; in hoc secutus quodammodo opinionem antiquorum Philosophorum, qui posuerunt animas redire ad compares stellas. Sed hoc est omnino absurdum, secundùm doctrinam Philosophi; quia anima utitur determinato organo corporali, sicut ars determinatis instrumentis. Unde non potest transire de corpore in corpus; quod Pythagoras posuit, ut dicitur in I. *De anima*, text. 53. Qualiter autem ad dictum Augustini sit respondendum, infra dicetur (ad 2). Quidquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quòd sit corporeus; quia corpori non potest convenienter adaptari pœna, nisi sit corporea. Unde Gregorius in IV. *Dialog.* (ubi supra) ex hoc ipso probat ignem inferni esse corporeum, quòd reprobi post resurrectionem in eum detrudentur. Augustinus etiam, ut habetur in littera IV. *Sentent.*, dist. 44, manifestè confitetur ignem illum quo cruciabuntur corpora, esse corporeum. Et de hoc ad præsens est quæstio. Qualiter autem animæ damnatorum ab igne isto corporeo crucientur, suprà dictum est Quæst. LXX, art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus non negat simpliciter illum ignem materialem esse, sed quòd « non est materialis talis qualis apud nos est, » eo quod quibusdam proprietatibus ab hoc igne distinguitur. Vel dicendum, quòd quia ignis ille non materialiter alterat corpora, sed quadam spirituali actione agit in ea ad punitionem, ideo dicitur non ma-

n'est pas matériel, non certes quant à la substance, mais quant à l'effet qu'il produit sur les corps, et plus encore sur les ames dont il fait le tourment.

2° La parole de saint Augustin peut s'interpréter comme il suit : en disant que le lieu où les ames sont transportées après la mort, n'est pas un lieu corporel, il entend seulement que les ames n'y sont pas d'une manière corporelle, à la manière dont les corps se trouvent dans un lieu, mais bien qu'elles y sont d'une manière spirituelle, comme les anges eux-mêmes. Il est encore permis de croire que saint Augustin en cet endroit émet simplement une opinion et ne prétend pas donner une décision, comme cela arrive souvent dans le livre d'où ce texte est tiré (1).

3° Le feu de l'enfer est l'instrument des vengeances exercées par la justice divine. Or un instrument n'agit pas seulement par sa propre vertu et selon le mode qui lui est propre ; il agit aussi par la vertu de l'agent principal, dans l'ordre et selon la mesure qui ont été déterminés par celui-ci. Si donc le feu n'a pas par lui-même la propriété de tourmenter plus ou moins les damnés selon le mode et l'étendue de leurs iniquités, cette propriété lui vient de ce que son action est modifiée et réglée selon le plan de la justice divine. Nous voyons bien le feu d'une fournaise obéir en quelque sorte dans son action à l'industrie de l'ouvrier, afin de produire l'effet que l'art se propose.

ARTICLE VI.

Le feu de l'enfer est-il de la même espèce que notre feu terrestre?

Il paroît que le feu de l'enfer n'est pas de la même espèce que le feu corporel que nous voyons ici-bas. 1° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XX, 16 : « De quelle nature est le feu éternel? c'est ce qu'aucun homme

(1) Et comme il le dit formellement lui-même dans son livre des *Rétractations*.

---

terialis esse, non quantum ad substantiam, sed quantum ad punitionis effectum in corporibus, et multò amplius in animabus.

Ad secundum dicendum, quòd dictum Augustini potest hoc modo accipi, ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animæ deferuntur post mortem, non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco, sed alio modo spirituali, sicut angeli in loco sunt. Vel dicendum, quòd Augustinus loquitur opinando et non determinando, sicut frequenter facit in libris illis.

Ad tertium dicendum, quòd ignis ille erit instrumentum divinæ justitiæ punientis. Instrumentum autem non solùm agit in virtute propria et per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, et secundum quod est regulatum ab eo. Unde, quamvis ignis secundùm propriam virtutem non habeat quo aliquos cruciet secundùm *magis* vel *minus* secundùm modum peccati, habet tamen hoc secundùm quod ejus actio modificatur ex ordine divinæ justitiæ ; sicut etiam ignis fornacis modificatur ex industria fabri in sua actione, secundùm quòd competit ad effectum artis.

ARTICULUS VI.

Utrùm ignis inferni sit ejusdem speciei cum igne nostro.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne isto corporeo quem videmus. Augustinus enim dicit lib. XX. *De Civit. Dei*, cap. 16, ut

ne sait, à mon avis, si ce n'est celui à qui l'Esprit divin l'auroit révélé. » Or tout le monde ou presque tout le monde sait ce qu'est le feu d'ici-bas. Donc le feu de l'enfer n'est pas de la même espèce ou de la même nature.

2° En commentant cette parole de *Job*, XX : « Un feu qui n'est pas alimenté le dévorera, » saint Grégoire dit, *Moral.* XV, 14 : « Un feu corporel a besoin, pour exister, d'aliments corporels ; s'il n'est entretenu et alimenté, il cesse d'être. Le feu de l'enfer, au contraire, bien qu'il soit corporel et qu'il agisse ainsi sur les corps des damnés, n'a besoin ni d'être entretenu par les soins de l'homme, ni de recevoir un aliment matériel ; une fois créé, il demeure inextinguible, et son ardeur ne s'alanguit jamais faute d'aliments. » Donc il n'est pas de même nature que le feu d'ici-bas.

3° Etre éternel et être corruptible sont deux choses entièrement différentes et qui n'ont rien de commun, pas même le genre, comme on le voit, *Metaph.*, X, 26. Or le feu d'ici-bas est corruptible ; tandis que l'autre est éternel, d'après la parole déjà citée : « Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel. » Donc, ils ne sont pas de même nature.

4° Il est dans la nature de notre feu de répandre une clarté ; tandis que celui de l'enfer n'en répand aucune ; et de là cette parole, *Job*, XVIII, 5 : « La lumière de l'impie ne s'éteindra-t-elle pas ? » Donc, même conclusion que plus haut.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Voici un aphorisme posé par le Philosophe, *Topic.*, VI, 1 : « Toute eau est de la même nature qu'une autre eau. » Donc, pour la même raison, tout feu est de la même espèce qu'un autre (1).

(1) Il y auroit danger, pour la doctrine établie dans le précédent article, à prétendre que le feu de l'enfer est d'une autre nature que le feu d'ici-bas. De quelle nature seroit-il donc alors ? et, cette différence une fois admise, ne seroit-on pas amené graduellement à conclure

---

suprà : « Ignis æternus cujusmodi sit, hominem scire arbitror neminem, nisi fortè cui spiritus divinus ostendit. » Sed naturam istius ignis, omnes vel fere omnes, sciunt. Ergo ignis ille non est ejusdem speciei aut naturæ cum igne nostro.

2. Præterea, Gregorius lib. XV. *Moral.* (1) exponens illud *Job*, XX : « Devorabit eum ignis qui non succenditur, » dicit : « Ignis corporeus ut esse valeat, corporeis indiget fomentis ; nec valet, nisi succensus esset et nisi refotus, subsistere. At contra gehennæ ignis, cùm sit corporeus et in se missos reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur ; sed creatus semel, durat inextinguibilis, et succensione non indiget. et ardore non caret. » Ergo non est ejusdem naturæ cum eo quem videmus.

3. Præterea, *æternum* et *corruptibile* non sunt ejusdem rationis, cùm nec etiam in genere communicent, secundùm Philosophum in X. *Metaph.*, (text. 26). Sed iste ignis est corruptibilis; ille autem, æternus, *Matth.*, XXI : « Discedite à me maledicti in ignem æternum. » Ergo non sunt ejusdem naturæ.

4. Præterea, de natura hujus ignis nostri est ut luceat. Sed ignis inferni non lucet; unde *Job*, XVIII : « Nonne lux impii extinguetur. » Ergo ut priùs.

Sed contra : secundùm Philosophum in I. *Topic.*, cap. 6 : « Omnis aqua omni aquæ est eadem specie. » Ergo eadem ratione omnis ignis omni igni est idem specie.

(1) Nempe cap. 14 in modernis, vel 17 in antiquis ; nisi quod quædam Gregorii exemplaria corruptè habent, *gehennæ ignis cùm sit incorporeus, etc.* Nempe oscitabundus nescio quis

Il est écrit, *Sap.*, XI, 17 : « Les choses par lesquelles on a péché sont les mêmes par lesquelles on sera châtié. » Or, les hommes ont péché par les choses sensibles de ce monde. Donc, ils seront punis par ces mêmes choses.

(CONCLUSION. — De même que les corps des damnés seront de la même espèce qu'ils sont ici-bas, de même le feu dont ils seront tourmentés dans l'enfer sera de la même espèce que notre feu terrestre, bien que possédant quelques propriétés différentes.)

Comme le feu est celui de tous les éléments qui possède la plus grande puissance active, tous les autres corps lui servent d'aliment ou de matière, comme il est dit, *Meteor.*, IV, 1. Il suit de là que le feu existe de deux manières : ou dans sa matière propre, comme il est dans sa sphère, ou dans une matière étrangère, terrestre, comme le charbon, aérienne, comme la flamme. Mais de quelque manière que le feu existe, il est toujours le même quant à son espèce, en ce qui regarde du moins la nature même du feu. Il ne peut y avoir de diversité dans l'espèce que pour les corps qui lui servent d'aliment. Ainsi la flamme et le charbon diffèrent d'espèce ; et il en est de même d'un feu de bois et du fer incandescant. Peu importe, du reste, en ce qui concerne l'espèce, que le feu se développe par une sorte d'action violente, comme cela a lieu pour le fer, ou qu'il jaillisse directement d'un principe intrinsèque, comme cela a lieu pour le soufre. Or que le feu de l'enfer, dans sa nature même de feu, soit de la même espèce que notre feu d'ici-bas, c'est une chose manifeste. Mais qu'il existe

que ce n'est pas là un feu corporel, parlons plus ouvertement, un feu véritable? Il n'y auroit plus en quelque sorte que le nom de feu transporté à un supplice purement spirituel, ou même pleinement inconnu. Quel affoiblissement dans la croyance! Quelle atteinte portée à la salutaire austérité, à l'intégrité nécessaire du dogme chrétien! C'est ce que l'auteur a voulu sans doute éviter par cette seconde thèse. Aussi doit-on y voir un complément et tout à la fois une confirmation de celle qu'il venoit de poser et que nous avons entourée de nouvelles preuves. A l'appui de cet enseignement, on pourroit invoquer en outre, non seulement la foi générale des chrétiens, mais encore celle du genre humain tout entier.

Præterea, *Sap.*, XI, dicitur : « Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur. » Sed homines peccant per res sensibiles hujus mundi. Ergo justum est ut per easdem puniantur.

(CONCLUSIO. — Sicut corpora damnatorum ejusdem speciei erunt cujus modò sunt, ita et ignis quo torquentur damnati in inferno, ejusdem est speciei cùm igne qui apud nos est, licèt quasdam proprietates diversas habeat.)

Respondeo dicendum, quòd ignis propter hoc quod est maximæ virtutis in agendo, inter reliqua elementa, alia corpora pro materia habet, ut dicitur in IV. *Meteor.*, cap. 1. Unde et ignis dupliciter invenitur : scilicet in materia propria, prout est in sua sphæra ; et in materia aliena, sive terrestri, ut patet in carbone, sive aerea, ut patet in flamma. Quocumque autem modo ignis inveniatur, semper est idem in specie, quantum ad naturam ignis pertinet. Potest autem esse diversitas in specie, quantum ad corpora quæ sunt materia ignis. Unde *flamma* et *carbo* differunt specie, et similiter *lignum igneum*, et *ferrum ignitum*. Nec differt quantum ad hoc, sive ignita sint per violentiam, ut in ferro apparet, sive ex principio intrinseco naturali, ut accidit in sulphure. Quod ergo ignis inferni, quantum ad hoc quod habet de natura ignis, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est. Utrum autem ille ignis sit in propria materia exis-

non advertit huc esse sensum quòd etsi corporeus verè sit, lignis nihilominus non indiget. Quidni advertit saltem quod subjungitur, *et in se missos reprobos corporaliter exurat?* An scilicet *incorporeus ignis* possit corporaliter exurere?

dans sa propre matière, ou bien, si c'est dans une matière étrangère, quelle doit être la matière de ce feu, c'est ce que nous ignorons. Sous ce rapport seulement, c'est-à-dire sous le rapport de la matière, il seroit permis de supposer qu'il n'est pas de la même espèce que notre feu terrestre. Il a néanmoins quelques propriétés différentes ; ainsi, par exemple, il n'a besoin ni d'être entretenu par une action extrinsèque, ni de recevoir des aliments étrangers. Mais de semblables différences n'accusent nullement une diversité d'espèce, en ce qui touche du moins à la nature même du feu.

Je réponds aux arguments : 1° Ce que saint Augustin dit en cet endroit regarde uniquement la matière du feu de l'enfer ; il ne faudroit pas voir en cela un doute ou une hésitation quelconque touchant la nature même de ce feu.

2° Le feu que nous possédons ici-bas est alimenté par une matière étrangère et allumé par les soins et les efforts de l'homme. Il est en quelque sorte le résultat de l'art, et ce n'est que par une espèce de violence qu'il est introduit dans une matière qui n'est pas la sienne. Le feu de l'enfer, au contraire, n'a pas besoin de matière étrangère, ou bien il existe dans sa propre matière, ou bien, s'il existe dans une matière étrangère, c'est spontanément et en vertu d'un principe intrinsèque. Il n'est donc pas allumé par l'homme, mais par Dieu, l'auteur de cette même nature. Et voilà ce que dit le prophète, *Isa.*, XXX, 32 : « Le souffle du Seigneur, comme un torrent de soufre, allume cette géhenne. »

3° Les corps des damnés seront de la même espèce qu'ils sont maintenant, bien qu'ils soient maintenant corruptibles et qu'ils ne doivent plus alors être sujets à la corruption, soit parce que tel est le plan de la justice divine, soit parce que le mouvement du ciel n'existera plus, comme nous l'avons vu plus haut ; et il en est du feu de l'enfer comme des corps sur lesquels il doit agir.

---

tens, aut si in aliena, in qua materia sit, nobis ignotum est. Et secundùm hoc potest ab igne qui apud nos est, specie differre, materialiter consideratus. Quasdam tamen proprietates differentes habet ab igne nostro, ut quòd succensione non indiget, nec lignis nutritur. Sed istæ differentiæ non ostendunt diversitatem in specie, quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur quantum ad id quod est materiale in igne illo, non autem quantum ad ignis naturam.

Ad secundum dicendum, quòd ignis iste qui apud nos est, lignis nutritur et ab homine succenditur ; quia est artificialiter et per violentiam in alienam materiam introductus. Sed ignis ille lignis non indiget quibus foveatur ; quia vel in propria materia existit, vel est in materia aliena, non per violentiam, sed per naturam à principio intrinseco. Unde non est ab homine succensus, sed à Deo, qui naturam illam instituit. Et hoc est quod dicitur *Isaiæ*, XXX : « Flatus Domini, sicut torrens sulphuris succendens eam (1). »

Ad tertium dicendum, quòd sicut corpora damnatorum erunt ejusdem speciei, cujus modò sunt, quamvis modò sint corruptibilia, tunc autem erunt incorruptibilia, ex ordine divinæ justitiæ, et propter quietem motûs cœli, ita est etiam et de igne inferni, quo corpora illa punientur.

(1) Supple *Topheth*, ut ex prædictis, vers. 33, supplendum est ; sic enim ibi : *Præparata*

4° Il ne convient pas au feu, selon tous les modes de son existence, de répandre une clarté ; ainsi il ne brille pas quand il existe dans sa propre matière. Ce qui fait dire aux philosophes que lorsqu'il est dans sa sphère, le feu n'a pas d'éclat. Il peut même exister dans une matière étrangère sans répandre aucune clarté ; ce qui a lieu quand il existe dans un corps opaque, le soufre par exemple (1). Cela a lieu encore lorsqu'il est enveloppé d'une épaisse fumée. Ainsi donc de ce que le feu de l'enfer ne brille pas, il ne s'ensuit nullement qu'il ne soit pas de la même nature que le nôtre (2).

ARTICLE VII.

Le feu de l'enfer est-il sous la terre ?

Il paroît que le feu de l'enfer n'est pas sous la terre. 1° Il est dit de l'homme réprouvé, *Job*, XVIII, 18 : « Dieu le transportera hors du globe. » Donc le feu dans lequel les damnés doivent être punis, n'est pas sous la terre, mais hors du globe.

2° « Rien de violent et d'accidentel ne sauroit durer à jamais. » Or, le feu de l'enfer doit durer à jamais. Donc il n'est pas là d'une manière violente, il y est d'une manière naturelle. Mais sous la terre, le feu ne peut exister que de la première manière. Donc ce n'est pas là qu'est le feu de l'enfer.

3° Tous les corps des damnés seront plongés dans le feu de l'enfer ; et ces corps rempliront le lieu qu'il occupe. Mais, comme la multitude des damnés est innombrable, puisque « le nombre des insensés est infini, »

(1) Assurément la science moderne exposeroit d'une toute autre façon la nature, ou, comme l'on dit, la théorie du calorique. Mais qu'importent les progrès, ou mieux, peut-être, les variations de l'esprit humain dans la manière de comprendre et d'expliquer le monde des corps? La pensée fondamentale, objet de toute cette discussion, subsiste toujours la même. Rien de tout cela ne sauroit ébranler ni obscurcir la doctrine traditionnelle.

(2) On peut même ajouter à cela que ce feu n'est pas absolument sans clarté. Il en répand une, avons-nous vu plus haut; et l'auteur nous a dit dans quel but et dans quelle mesure.

Ad quartum dicendum, quòd lucere non convenit igni secundùm quemlibet modum existendi; quia in propria materia existens non lucet. Unde non lucet in propria sphæra, ut Philosophi dicunt. Similiter etiam in aliqua materia aliena ignis existens non lucet; sicut cùm est in materia opaca terrestri, ut in sulphure. Similiter est etiam quando ex aliquo grosso fumo ejus claritas offuscatur. Unde quòd ignis inferni non luceat, non est sufficiens argumentum ad hoc quòd non sit ejusdem speciei.

ARTICULUS VII.

Utrùm ignis inferni sit sub terra.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd ignis ille non sit sub terra. Quia *Job*, XVIII, de homine damnato dicitur : « Et de orbe transferet eum Deus. » Ergo ignis ille in quo damnati puniuntur, non est sub terra, sed est extra orbem.

2. Præterea, « nullum violentum et per accidens, potest esse sempiternum. » Sed ignis ille erit in inferno in sempiternum. Ergo non erit ibi per violentiam, sed naturaliter. Sed sub terra non potest esse ignis, nisi per violentiam. Ergo ignis inferni non est sub terra.

3. Præterea, in igne inferni omnia corpora damnatorum post diem judicii cruciabuntur: Sed illa corpora locum replebunt. Ergo, cùm futura sit maxima multitudo damnatorum, quia « stultorum infinitus est numerus, » *Eccl.*, I.

est ab heri Topheth, à rege præparata profunda et dilatata ; nutrimenta ejus ignis et ligna multa. Flatus Domini, etc.

Eccl., I, 15, il faut un bien grand espace pour renfermer tous les damnés. Or, il répugne de penser que dans l'intérieur de la terre il y ait un vide aussi considérable, quand nous voyons que chacune de ses parties se porte naturellement vers son centre. Donc ce feu ne sera pas sous la terre.

4° Il est écrit, comme on vient de le voir : « Les choses par lesquelles l'homme a péché seront les mêmes par lesquelles il sera puni. » Or, c'est sur la terre que les méchants ont péché. Donc ce n'est pas sous la terre que le feu vengeur doit être allumé.

Mais le contraire est indiqué par cette parole que le prophète adresse au roi de Babylone, *Isa.*, XIV, 9 : « L'enfer s'agite sous tes pas, il frémit à ton approche. » Le feu de l'enfer est donc au-dessous de nous.

Saint Grégoire dit, *Dialog.*, IV : « Rien, que je sache, ne nous empêche de croire que l'enfer existe sous la terre (1). »

Sur cette parole, *Jon.*, II : « Vous m'avez jeté au fond de la mer, » la glose interlinéaire veut que ce soit l'enfer qui se trouve ainsi désigné par le prophète. C'est dans le même sens que l'Evangile dit, *Matth.*, XII, 40 : « Au cœur de la terre se trouve l'enfer ; » car l'enfer occupe au milieu de la terre la place centrale, que le cœur occupe dans le corps de l'animal.

(Conclusion. — Bien que nul ne puisse savoir d'une manière certaine, à moins que l'Esprit-Saint ne le lui ait appris, la place occupée par l'enfer, on peut croire néanmoins avec quelque raison qu'il est placé sous

(1) Qu'on remarque bien la manière dont le saint Docteur exprime sa pensée, quelle est même la pensée qu'il exprime. Il n'affirme pas, il conjecture ; ce n'est pas une décision qu'il entend donner, c'est une opinion qu'il demande simplement le droit d'embrasser et d'émettre. A cet égard, en effet, il n'y a rien de positif ou de certain, on le comprend sans peine. C'est ce que reconnoissent également les autres Pères de l'Eglise et les docteurs les plus accrédités. Voici comment en parle saint Augustin, *Retract.* II, 24 : « De savoir maintenant où se trouve l'enfer, dans le centre ou vers la surface de la terre, c'est ce qui ne me paroît nullement intéresser la foi catholique. Il seroit superflu d'agiter péniblement de semblables questions, en posant à cet égard des affirmations ou des dénégations également basardées. » Il penche néanmoins à croire, comme on le voit en plusieurs endroits de ses œuvres, que l'enfer

---

maximum oportet esse spatium in quo ignis ille continetur. Sed inconveniens videtur dicere infra terram esse tantam concavitatem, cùm partes terræ naturaliter ferantur ad medium. Ergo ignis ille non erit sub terra.

4. Præterea, *Sap.*, XI : « Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur, » sicut jam suprà. Sed mali super terram peccaverunt. Ergo ignis eos puniens non debet esse sub terra.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XIV : « Infernus subter conturbatus est in occursum adventùs tui (1). » Ergo ignis inferni sub nobis est.

Præterea, Gregorius dicit in IV. *Dialog.*, cap. 42 : « Quid obstet non video, ut sub terra infernus esse credatur. »

Præterea, *Jonæ*, II, super illud : « Projecisti me in corde maris, » Glossa interlinearis, id est, *in inferno*. Pro quo dicitur in Evangelio, *Matth.*, XII, « in corde terræ; » quia sicut cor est in medio animalis, ita et infernus in medio terræ esse perhibetur.

(Conclusio. — Et si nullus nisi à Spiritu sancto edoctus, ubi infernus constitutus sit, certò agnoscat, tamen ut animæ quæ carnis amore peccaverunt, id recipiant quod carni

(1) Non in occursum adventûs Christi, ut hîc videri posset, sed in occursum regis Babylonis, ut ibi videre est, ubi græcum κάτωθεν, quod in Vulgata *sùbter*.

la terre, afin que les hommes qui ont péché par amour pour la chair, subissent d'une certaine façon le sort réservé à la chair morte.)

Voici une parole de saint Augustin, citée dans le livre des Sentences, *De Civit. Dei*, XX, 16 : « Dans quelle partie du monde l'enfer est-il situé ? c'est ce que nul ne sait, je pense, si ce n'est celui à qui l'Esprit divin l'auroit révélé. » Aussi saint Grégoire interrogé là-dessus, répond-il, *Dialog.*, IV, 42 : « Je n'irai pas témérairement décider cette question. Quelques-uns ont cru que l'enfer étoit quelque part sur la surface même de la terre ; et d'autres le placent dans l'intérieur de la terre. » Puis le saint docteur montre que cette dernière opinion est plus probable pour une double raison : la première se déduit du nom lui-même : « L'enfer est ainsi nommé, dit-il, parce qu'il est placé dans une région inférieure ; l'enfer est par rapport à la terre comme la terre par rapport au ciel. » La seconde est tirée de ce texte de saint Jean, *Apoc.*, V, 3 : « Nul ne pouvoit, ni au ciel, ni sur la terre, ni sous la terre, ouvrir le livre. » D'après lui, se trouvent ainsi désignées trois catégories d'êtres, les anges, les hommes encore vivants, et les ames déjà descendues en enfer. Saint Augustin, *Super. Genes. ad lit.* XII, 34, paroît indiquer aussi deux raisons pour lesquelles il convient que l'enfer soit placé sous la terre. Voici la première : « Puisque les ames des morts ont péché par amour pour la chair, elles sont traitées comme l'est ordinairement la chair morte, c'est-à-dire, qu'elles sont plongées sous la terre. » Voici la seconde : Ce que la pesanteur est au corps, la tristesse l'est à l'esprit, et la joie imprime à l'ame une sorte de légèreté. « De même donc que, dans le domaine des corps, quand ils peuvent du moins obéir aux lois de la pesanteur, les plus

est situé dans les entrailles de la terre, regardant ce sentiment comme plus conforme à divers passages des Livres saints. Telle étoit aussi, longtemps auparavant, l'opinion de saint Irénée, *Contra Hæres.*, IV, 4, et de Tertullien, *De Anima*, cap. 55. Saint Jérôme, commentant l'Epître aux Ephésiens, exprime clairement la même pensée, et l'appuie, non-seulement sur la parole de l'Apôtre, mais encore sur quelques autres textes de l'ancien Testament.

---

mortuæ exhiberi solet, convenienter sub terra esse creditur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit lib. XX. *De Civit. Dei,* cap. 16, et habetur in littera, « in qua parte mundi infernus sit, scire neminem arbitror, nisi cui divinus spiritus revelavit. » Unde Gregorius in IV. *Dial.*, super hac quæstione interrogatus, respondit ; « hac de re temere definire non audeo ; nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum esse putaverunt ; alii verò hunc sub terra esse existimant. » Et hanc opinionem probabiliorem esse ostendit dupliciter : primò, ex ipsa nominis ratione, sic dicens : « Si idcirco *infernum* dicimus, quia inferius jacet ; quod terra ad cœlum est, hoc esse infernus debet ad terram. » Secundò, ex hoc quod dicitur *Apocal.*, V : « Nemo poterat neque in cœlo, neque in terra, neque subtus terram, aperire librum ; » ut hoc quod dicitur, *in cœlo*, referatur ad angelos ; hoc quod dicitur, *in terra*, referatur ad homines viventes in corpore ; hoc quod dicitur, *subtus terram*, referatur ad animas existentes in inferno. Augustinus etiam in libro XII. *super Genesim ad litteram*, cap. 34, duas rationes tangere videtur quare congruum sit infernum esse sub terra : una est, « ut quoniam defunctorum animæ carnis amore peccaverunt, hoc eis exhibeatur quod ipsi carni mortuæ solet exhiberi, ut scilicet sub terra retrudantur » (vel recondantur). Alia est, quòd sicut est gravitas in corporibus, ita tristitia in spiritibus ; et lætitia, sicut levitas. Unde, « sicut secundùm corpus,

lourds sont toujours placés le plus bas; de même parmi les ames, celles-là descendent le plus bas qui sont les plus accablées de tristesse. » Et de la sorte, s'il convient que le ciel empyrée soit le séjour des ames bienheureuses et jouissant de l'éternelle joie, il ne convient pas moins que les plus basses régions de la terre reçoivent les damnés, plongés qu'ils sont dans la tristesse éternelle. Et il ne faut pas se laisser ébranler quand on voit le saint évêque dire au même endroit : « On croit ou l'on suppose que les enfers sont sous la terre. » Car dans son livre des Rétractations, il paroît corriger cette espèce de doute, quand il dit : « J'aurois dû, ce me semble, dire simplement que les enfers sont sous la terre, plutôt que d'essayer de rendre raison de la croyance qui existe à cet égard. » Quelques philosophes ont prétendu que l'enfer étoit entièrement sous le globe terrestre, à la surface de la terre qui nous est opposée. Telle paroît avoir été l'opinion de saint Isidore, comme on le voit dans une glose sur *Isaïe*, LX, puisqu'il y est dit que « le soleil et la lune demeureront à la place où ils ont été créés, pour que les impies, au sein de leurs tourments, ne puissent pas jouir de la lumière de ces astres. » Raison qui seroit nulle dans le cas où l'on placeroit l'enfer dans le sein de la terre ; et nous avons vu plus haut comment il faut entendre cette parole. Pythagore a placé le lieu des supplices dans la sphère de feu, sphère qui, d'après lui, occupe le centre de l'univers, dans une région qu'il appelle la prison de Jupiter ; c'est ce que nous voyons dans Aristote, *De Cœlo*, II, 53. Mais il est plus conforme à ce qui en est dit dans l'Ecriture sainte, de penser que l'enfer est sous la terre (1).

(1) Saint Thomas ne s'est jamais prononcé sur ce point d'une manière plus décisive. Un professeur de Venise lui avoit adressé la question suivante : « Peut-on savoir la distance qu'il y a entre la surface de la terre et l'enfer, en supposant que l'enfer est au centre ou près du centre de la terre? Il avoit répondu, *Opusc.* XI, 25 : « Je pense qu'on peut connoître la distance entre la surface et le centre de la terre, mais non celle qui nous sépare de l'enfer ; car je crois que l'homme ne peut pas savoir où l'enfer est situé. » Il veut ici parler de l'endroit précis par rapport au centre de la terre. Il ne paroît pas douter, en effet, que l'enfer ne soit dans l'intérieur du globe terrestre. C'est ce qu'il dit formellement dans son Opuscule, X, 31, adressé à Jean de Verceil, alors Général des Frères Prêcheurs : « Il me paroît qu'on doit re-

---

si ponderis sui ordinem teneant, inferiora sunt omnia graviora ; ita secundùm spiritum, inferiora sunt omnia tristiora. » Et sic, sicut conveniens locus gaudio electorum est cœlum empyreum, ita conveniens locus tristitiæ damnatorum, est infimum terræ. Neque movere debet quòd Augustinus ibidem dicit, quòd « inferi sub terris esse dicuntur vel creduntur ; » quia, ut in libro *Retractationum hoc retractans*, dicit : « Mihi videor dicere debuisse magis quòd sub terris sint inferi, quàm rationem reddere cur sub terris esse dicantur sive credantur. » Quidam tamen Philosophi posuerunt quòd locus inferni erat sub orbe terrestri, tamen supra terræ superficiem ex parte nobis oppositâ. Et hoc videtur Isidorus sensisse (apud Glossam in *Isaiæ*, LX, cùm dicit quòd « Sol et Luna in ordine quo creati sunt, stabunt, ne impii in tormentis positi fruantur luce eorum. » Quæ ratio nulla esset, si infernus infra terram esse dicatur. Qualiter tamen hæc verba possint exponi, patuit supra. Pythagoras verò posuit locum pœnarum in sphæra ignis, quam in medio totius orbis esse dixit (et regionem illam *carcerem Jovis* appellavit) ut patet per Aristotelem in secundo *cœli et mundi*, text. 53. Sed tamen convenientius his quæ in Scriptura dicuntur est ut sub terra esse dicatur.

Je réponds aux arguments : 1° La parole de Job, « Dieu le transportera hors du globe, » doit s'entendre du globe terrestre. C'est ainsi que l'explique saint Grégoire, *Moral.*, XIV, 11 : « Il est transporté hors du globe lorsque à la présence du souverain juge, il est retiré de ce monde, où il s'étoit follement glorifié. » Le globe ne peut pas s'entendre ici de l'univers tout entier, comme si le lieu des peines étoit en dehors de cet univers.

2° Le feu se conserve à jamais dans ce lieu par un effet de la justice divine, quoique par sa propre nature un élément ne puisse pas subsister à jamais en dehors de sa région, alors surtout que les alternatives de la génération et de la corruption subsistent dans les choses. Le feu aura là l'intensité la plus grande, parce que la chaleur y sera concentrée de toutes parts, à cause du froid qui l'entoure sur la terre.

3° L'enfer ne manquera jamais d'espace pour recevoir les corps des damnés ; car il est l'une des trois choses, que l'Esprit-Saint déclare insatiables, *Prov.*, XXX. Et rien ne s'oppose à ce que la puissance divine conserve dans les entrailles de la terre une assez grande cavité pour que les corps de tous les damnés puissent y tenir.

4° Il suffit que cette sentence : « Les choses par lesquelles l'homme a péché, sont celles par lesquelles il sera tourmenté, » se vérifie dans les principaux instruments du péché ; l'homme a péché dans son ame et dans son corps, il sera puni dans l'un et dans l'autre. Il ne faut pas pour cela qu'il soit puni dans le lieu même où il a péché ; car autre est le lieu de l'homme voyageur, autre est le séjour réservé aux damnés. On peut encore entendre cette parole des peines que l'homme subit dans le temps de son pèlerinage, puisque toute faute a sa peine correspondante ;

garder l'enfer comme situé au-dessous de la terre. » C'est toujours, on le voit, la réserve et la prudence que nous avons remarquées chez les autres Pères de l'Eglise.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud *Job :* « De orbe transferet eum Deus, » intelligendum est de orbe terrarum, id est, de hoc mundo. Et hoc modo exponit Gregorius, lib. XIV. *Moral.*, 11, dicens: « De orbe quippe transfertur, cùm superno apparente Judice, de hoc mundo tollitur, in quo perversè gloriatur. » Nec est intelligendum quòd *orbis* hic accipiatur pro universo, quasi extra totum universum sit locus pœnarum.

Ad secundum dicendum, quòd in loco illo conservatur ignis in æternum ex ordine divinæ justitiæ ; quamvis secundùm naturam suam non possit extra suum locum aliquod elementum in æternum durare, præcipuè statu generationis et corruptionis manente in rebus. Ignis autem ibi erit fortissimæ caliditatis, quia calor ejus erit undique congregatus propter frigus terræ ipsum undique circumstans.

Ad tertium dicendum, quòd infernus nunquam deficiet in amplitudine quin sufficiat ad damnatorum corpora capienda ; infernus enim *Prov.*, XXX, inter tria insatiabilia ponitur. Nec est inconveniens quòd intra viscera terræ tanta concavitas conservetur divinâ virtute, quæ damnatorum omnium corpora possit capere.

Ad quartum dicendum, quòd hoc quod dicitur, « per quæ peccat quis, per hæc et torquetur, » non est necessarium nisi in principalibus instrumentis peccandi ; quia enim homo in anima peccat et in corpore, in utroque punietur. Non autem oportet quòd in quo loco quis peccavit, in eodem puniatur ; cùm alius sit locus qui viatoribus et damnatis debetur. Vel dicendum quòd hoc intelligitur de pœnis quibus

« tout esprit désordonné se sert de châtiment à lui-même, » comme s'exprime saint Augustin, *Confess.*, I, 12.

QUESTION XCVIII.

De la volonté et de l'intellect des damnés.

C'est l'état intérieur des damnés, tant sous le rapport de la volonté que sous celui de l'intellect, qui devient maintenant l'objet de notre étude.

Sur ce sujet, on pose neuf demandes : 1° Toute volonté chez les damnés est-elle mauvaise? 2° Les damnés se repentent-ils jamais du mal qu'ils ont fait ? 3° Préféreroient-ils le néant à l'être ? 4° Voudroient-ils que d'autres fussent damnés avec eux ? 5° Haïssent-ils Dieu ? 6° Peuvent-ils encore démériter ? 7° Peuvent-ils faire usage de la science acquise sur la terre ? 8° Pensent-ils quelquefois à Dieu ? 9° Voient-ils la gloire des bienheureux ?

ARTICLE I.

Toute volonté chez les damnés est-elle mauvaise?

Il paroît que toute volonté chez les damnés n'est pas mauvaise. 1° L'Aréopagite dit, *De Divin. Nom.* cap. 4 : « Les démons désirent le bien et même le plus grand bien, à savoir, l'être, la vie et la science. » Par conséquent, comme les hommes réprouvés ne sont pas de pire condition que les démons, il paroît qu'eux aussi peuvent avoir une volonté bonne.

---

homo punitur in via, secundùm quòd quælibet culpa suam pœnam habet annexam, prout « quisque inordinatus animus sibi est pœna, » ut dicit Augustinus, lib. I. *Confess.*, cap. 12.

QUÆSTIO XCVIII VEL XCIX.

De voluntate et intellectu damnatorum, in novem articulos divisa.

Consequenter considerandum est de pertinentibus ad affectum et intellectum damnatorum.

Circa quod quæruntur novem : 1° Utrùm omnis voluntas damnatorum sit mala. 2° Utrùm aliquando pœniteant de malis quæ fecerunt. 3° Utrùm magis vellent non esse quàm esse. 4° Utrùm vellent alios esse damnatos. 5° Utrùm impii habeant Deum odio. 6° Utrùm ipsi demereri possint. 7° Utrùm possint uti scientiâ hic acquisitâ. 8° Utrùm cogitent aliquando de Deo. 9° Utrùm ipsi videant gloriam beatorum.

ARTICULUS I.

Utrùm omnis voluntas damnatorum sit mala

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non omnis voluntas damnatorum sit mala. Quia, ut dicit Dionysius, cap. 4. *De Divin. Nomin.*, « dæmones bonum et optimum concupiscunt; *scilicet* esse, vivere et intelligere. » Cùm ergo damnati homines non sint pejoris conditionis quàm dæmones, videtur quòd et ipsi bonam voluntatem habere possint.

2° « Le mal absolu est absolument involontaire, » dit encore saint Denis, au même endroit. Donc, si les damnés veulent quelque chose, ils le veulent en tant que cela est un bien réel ou apparent. Or la volonté qui de soi va au bien, est bonne elle-même. Donc les damnés peuvent avoir une volonté bonne.

3° Il y aura des damnés qui, tandis qu'ils étaient sur la terre, ont gardé quelques habitudes vertueuses, tels que les Gentils, qui eurent des vertus civiles. Mais d'une habitude vertueuse naît une volonté louable. Donc il pourra y avoir des damnés en qui se trouvera une telle volonté.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Une volonté obstinée ne peut jamais se tourner que vers le mal. Or les hommes réprouvés sont des pécheurs obstinés, tout comme les démons. Donc leur volonté ne pourra jamais être bonne.

Ce qu'est la volonté des élus pour le bien, la volonté des damnés l'est pour le mal. Or les bienheureux n'ont jamais une volonté mauvaise. Donc les damnés n'auront jamais non plus une volonté bonne.

(Conclusion. — Quoique les damnés, par la volonté naturelle qu'ils gardent toujours en eux, puissent vouloir un certain bien, comme ils sont néanmoins entièrement détournés de la fin dernière fixée par la droite raison, et d'où procède invariablement toute bonne volonté, on ne peut admettre en eux aucune volonté de ce genre.)

On peut considérer dans les damnés deux sortes de volonté, la volonté délibérée et la volonté naturelle. Celle-ci ne procède pas d'eux-mêmes, mais bien de l'auteur de la nature, qui a imprimé dans nos ames cette inclination que nous nommons volonté naturelle. Ainsi donc, comme la nature subsiste toujours dans les damnés, ils peuvent sous ce rapport avoir une volonté bonne. Mais la volonté délibérée provient en eux d'eux-

---

2. Præterea, *malum*, ut dicit Dionysius (ibidem) « est omnino involuntarium. » Ergo, si damnati aliquid volunt, illud volunt in quantum est bonum, vel apparens bonum. Sed voluntas quæ per se ordinatur ad bonum, est bona. Ergo damnati possunt habere voluntatem bonam.

3. Præterea, aliqui erunt damnati, qui in hoc mundo existentes, aliquos virtutum habitus secum detulerunt, utpote Gentiles, qui habuerunt virtutes politicas. Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntas. Ergo in aliquibus damnatis poterit esse laudabilis voluntas.

Sed contra: obstinata voluntas nunquam potest flecti, nisi in malum. Sed damnati homines erunt obstinati, sicut et dæmones. Ergo voluntas eorum nunquam poterit esse bona.

Præterea, sicut se habet voluntas beatorum ad bonum, ita se habet voluntas damnatorum ad malum. Sed beati nunquam habent voluntatem malam. Ergo nec damnati aliquam habent voluntatem bonam.

(Conclusio. — Quamvis damnati naturali quam retinent voluntate, bonum aliquod velint, quia tamen ab ultimo rectæ rationis fine (unde bonitas voluntatis petenda est) perfectè sunt aversi, nullam in eis bonam esse voluntatem dicendum est.)

Respondeo dicendum, quòd in damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturæ, qui in natura hanc inclinationem posuit quæ *naturalis voluntas* dicitur. Unde, cùm natura in eis remaneat, secundùm hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis,

mêmes, en ce sens qu'ils peuvent la diriger vers tel ou tel objet. C'est cette volonté qui chez eux ne sauroit être que mauvaise. Ils sont, en effet, dans un état de complète opposition avec la fin dernière que doit se proposer une droite volonté ; et nulle volonté ne sauroit être bonne, quand elle n'est pas subordonnée à cette fin. Alors même donc qu'ils veulent un bien, ils ne le veulent pas d'une manière bonne, de telle sorte que leur volonté puisse elle-même recevoir cette qualification.

Je réponds aux arguments : 1° La parole de saint Denis doit être entendue de la volonté naturelle, qui n'est autre chose que l'inclination de la nature vers un certain bien ; et cette inclination naturelle se trouve viciée par leur malice, en sorte que ce bien qu'ils veulent naturellement, ils ne l'envisagent que sous un aspect mauvais (1).

2° Le mal, en tant qu'il est tel, ne sollicite pas la volonté ; il ne la sollicite qu'autant qu'on l'estime un bien. Or c'est leur malice même qui leur fait envisager comme bien ce qui est reellement un mal. Voilà pourquoi leur volonté est mauvaise.

Les habitudes des vertus civiles ne demeurent pas dans l'ame séparée, parce que ces vertus n'informent et ne perfectionnent que la vie sociale, laquelle n'existe plus après la mort. Et alors même qu'elles existeroient, elles ne seroient jamais réduites en acte, liées qu'elles sont en quelque sorte par l'obstination de l'ame.

(1) De tout ce que la Religion nous enseigne sur l'enfer, c'est peut-être là, si l'on veut l'examiner de près, ce qu'il y a de plus terrible. Mais cela rentre dans l'essence même du dogme chretien ; et de plus c'est ainsi que toutes les générations humaines, en dehors même des lumières du christianisme, se sont représenté le séjour des douleurs éternelles. On pourroit définir l'enfer : « Le mal pur et sans mélange ; » et c'est pour cela qu'il est le suprême malheur. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il n'y ait pas là de volonté réellement bonne.

---

secundùm quod in potestate est eorum inclinari per affectum ad hoc vel illud. Et talis voluntas est in eis solùm mala. Et hoc ideo, quia sunt perfectè aversi à fine ultimo rectæ voluntatis ; nec aliqua voluntas potest esse bona, nisi per ordinem ad finem prædictum. Unde etiam, etsi aliquod bonum velint, non tamen bene volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum *bona* dici possit.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Dionysii (1) intelligitur de voluntate naturali, quæ est inclinatio naturæ in aliquod bonum. Sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, in quantum hoc bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt.

Ad secundum dicendum, quòd *malum*, in quantum est malum, non movet voluntatem, sed in quantum est æstimatum bonum. Sed hoc ex eorum malitia procedit, ut id quod est malum æstiment ut bonum. Et ideo voluntas eorum est mala.

Ad tertium dicendum, quòd habitus virtutum politicarum non remanent in anima separata, eo quod virtutes illæ perficiunt solùm in vita civili, quæ non erit post hanc vitam. Si tamen remanerent, nunquam in actum exirent, quasi ligatæ ex obstinatione mentis.

(1) Paulò aliter propositum in argumento quàm in illius textu habeatur, ubi *pulchrum et bonum appetere* dicuntur, τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεσθαι, ut § 2, versùs finem, editiones novæ græco-lat. habent ; sed responsio sequens de involuntario malo ex § 31 et 32 colligitur.

ARTICLE II.

Les damnés se repentent-ils du mal qu'ils ont fait?

Il paroît que les damnés ne se repentent jamais du mal qu'ils ont fait. 1° Saint Bernard, au sujet du Cantique des Cantiques, dit formellement: « Le damné veut toujours l'iniquité qu'il a commise. » Donc il ne se repentira jamais des péchés commis.

2° Vouloir n'avoir pas péché est certes une volonté bonne. Or les damnés n'auront jamais une telle volonté. Donc ils ne voudront jamais n'avoir pas péché.

3° Selon l'expression de saint Jean Damascène, *De fide Orth.*, II, 14, « la mort est aux hommes ce que la chute est aux anges. » Or, après la chute, la volonté de l'ange n'est plus susceptible de changement, en ce sens qu'il ne sauroit plus s'écarter de cet acte volontaire par lequel il a péché. Donc les damnés ne peuvent pas non plus se repentir des péchés qu'ils ont commis.

4° La perversité des damnés dans l'enfer sera plus grande que celle des pécheurs sur la terre. Or il y a des pécheurs en ce monde qui ne se repentent pas des péchés qu'ils ont commis, soit parce qu'ils sont plongés dans l'aveuglement de l'esprit, comme les hérétiques, soit parce qu'ils sont obstinés dans le mal, comme ceux qui « se réjouissent quand ils ont mal agi et triomphent dans les pires choses, » selon la parole de l'Esprit saint, *Prov.*, II, 14. Donc les damnés ne se repentent pas.

Mais c'est d'eux qu'il est dit au contraire, *Sap.*, V, 3 : « Ils font pénitence en eux-mêmes. »

Cela se déduit encore de ce mot du Philosophe, *Ethic.*, IX, 4 : « Le repentir remplit le cœur des hommes dépravés ; la tristesse ne tarde pas à remplacer la joie qu'ils avoient trouvée dans leurs mauvaises actions. »

ARTICULUS II.

Utrùm damnati pœniteant de malo quod fecerunt.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd damnati nunquam pœniteant de malis quæ fecerunt. Quia dicit Bernardus in *Cantic.*, quòd « damnatus semper vult iniquitatem suam quam fecit. » Ergo nunquam de peccato commisso pœnitet.

2. Præterea, velle se non peccasse, est bona voluntas. Sed damnati nunquam habebunt bonam voluntatem. Ergo damnati nunquam volent se non peccasse. Et sic idem quod priùs.

3. Præterea, secundùm Damascenum lib. II. *De fide orthod.*, cap. 14, « hoc est hominibus mors, quod angelis casus. » Sed angeli voluntas post casum est invertibilis, hoc modo ut non possit recedere ab electione qua priùs peccavit. Ergo et damnati non possunt pœnitere de peccatis à se commissis.

4. Præterea, major erit perversitas damnatorum in inferno, quam peccatorum in hoc mundo. Sed peccatores aliqui in hoc mundo non pœnitent de peccatis commissis, vel propter excæcationem mentis, sicut hæretici, vel propter obstinationem, sicut qui « lætantur cùm malefecerint, et exultant in rebus pessimis, » ut dicitur *Prov.*, II. Ergo, etc.

Sed contra, *Sap.*, V, de damnatis dicitur : « Intra se pœnitentiam agentes. »

Præterea, Philosophus in IX. *Ethic.*, dicit cap. 4, quòd « pœnitudine replentur pravi, mox enim tristantur de hoc quòd priùs delectati

Donc les damnés, arrivés qu'ils sont au comble de la dépravation, doivent ressentir le repentir le plus amer.

(Conclusion. — Les damnés ne haïssent pas précisément l'iniquité, mais voudroient seulement en repousser la peine ; c'est donc d'une manière accidentelle, et non de soi, que le péché leur est un sujet de repentir.)

Qu'on se repente du péché, cela peut avoir lieu de deux manières, de soi ou par accident. On s'en repent de la première manière, quand on déteste le péché en tant qu'il est péché. On s'en repent d'une manière accidentelle quand on le déteste à raison d'une circonstance ou d'une chose qui n'est pas l'essence même du péché ; ce qui a lieu, par exemple, quand on le déteste à cause de la peine qui en a été la suite. Les réprouves ne se repentiront pas du péché considéré en lui-même, puisqu'ils gardent la volonté perverse qui les a fait pécher ; mais ils s'en repentiront d'une manière accidentelle, en tant qu'ils détestent la peine dont ils ont été frappés à cause du péché.

Je réponds aux arguments : 1° Les damnés veulent l'iniquité, mais détestent la peine, comme il vient d'être dit ; c'est donc par accident qu'ils se repentent de leurs péchés (1).

(1) Saint Bernard, cité dans le premier argument contre cette thèse, en développe au contraire la pensée avec autant de netteté que de grace. Voici comment il s'exprime, *De Conver. ad Cler.* cap. 9 : « Peut-on concevoir une fureur plus lamentable que l'impénitence du cœur et l'obstination de la volonté dans le mal?... Mais faut-il s'étonner si l'ame méconnoît ici-bas ses blessures, quand elle met tous ses soins à s'oublier elle-même ? Viendra le temps où rentrant en elle-même, elle verra à quels déchirements l'ont conduite les misérables objets qu'elle poursuivoit avec tant d'ardeur sur la terre. Son éternel malheur sera de pouvoir sentir toutes les angoisses du repentir, sans avoir la possibilité de faire pénitence. » Ces derniers mots rendent admirablement la pensée de notre auteur.

Dans un autre de ses ouvrages, *De Grat. et lib. Arbit.*, cap. 9, l'éloquent et pieux abbé de Clairvaux revient à ce sujet avec non moins de précision et de force. Ce passage offre d'autant plus d'intérêt, qu'en appuyant la thèse présente, il sert également à confirmer celle qui la précède : « Comment prouverons-nous que la mauvaise volonté persévère même dans les éternels supplices ? En voici une preuve, parmi tant d'autres, que je laisse de côté : Sans doute, les méchants voudroient bien n'être pas punis ; mais la justice veut qu'on soit puni quand on a fait des choses punissables. Leur volonté dès-lors se trouve en opposition avec la justice. Mais celui qui ne veut pas ce que la justice veut, peut-il donc avoir une volonté juste?... Il y a deux choses qui montrent à découvert l'injustice de la volonte ; c'est de se plaire dans le péché, et de réclamer l'impunité après l'avoir commis... Je l'accorde, les dam-

---

sunt. » Ergo damnati, cùm sint maximè pravi, magis pœnitent.

(Conclusio. — Cùm damnati nunquam iniquitatem ipsam odio habeant, sed solummodò pœnam refugiant, non per se, sed per accidens tantùm, de iniquitate commissa pœnitent.)

Respondeo dicendum, quòd pœnitere de peccato, contingit dupliciter : uno modo per se ; alio modo per accidens. Per se quidem de peccato pœnitet, qui peccatum in quantum est peccatum, abominatur. Per accidens verò, qui illud odit ratione alicujus adjuncti, utpote pœnæ vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non pœnitebunt, per se loquendo, de peccatis ; quia voluntas malitiæ peccati in eis remanet. Pœnitebunt autem per accidens, in quantum affligentur de pœna quam pro peccato sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quòd damnati iniquitatem volunt, sed pœnam refugiunt ; et sic per accidens de iniquitate commissa pœnitent.

2° Vouloir n'avoir pas péché parce que le péché est une chose honteuse, seroit une volonté louable. Mais cela n'a pas lieu chez les damnés.

3° Il arrivera que les damnés se repentent de leurs péchés, sans qu'il y ait un changement réel dans leur volonté ; car ce qu'ils repoussent dans le péché, ce n'est pas ce qu'ils ont d'abord désiré, c'est autre chose, le châtiment.

4° Des hommes vivant en ce monde, quelqu'obstinés qu'ils soient dans le mal, se repentent accidentellement de leurs péchés s'ils en sont punis; car, comme le dit saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII, 36, « nous voyons les bêtes les plus féroces s'abstenir, par la crainte de la douleur, de ce qui excite le plus leurs appétits. »

ARTICLE III.

Les damnés voudroient-ils, d'une raison droite et délibérée, ne pas être?

Il paroît que les damnés peuvent vouloir ne pas être, et cela d'une volonté droite et réfléchie. 1° Saint Augustin dit dans son *Traité du libre arbitre*, III, 7 : « Considérez quel bien c'est que l'existence, heureux et malheureux veulent également être ; car il vaut mieux être, alors même que le malheur s'ajoute à l'existence, que de n'être pas du tout. »

2° Voici comment argumente le saint docteur dans le même livre, cap. 8 : La préélection suppose l'élection. Or le non-être n'est pas une chose que l'on puisse élire, puisqu'il n'a pas même l'apparence du bien et qu'il est un pur néant. Donc le non-être ne sauroit paroître aux damnés préférable à l'être.

nés se repentent d'avoir péché. Si la possibilité leur en étoit néanmoins rendue, est-ce qu'ils n'aimeroient pas mieux pécher encore, que supporter la peine de leurs péchés? »

Ad secundum dicendum, quòd velle se non peccasse propter turpitudinem iniquitatis, est bona voluntas. Sed hoc non erit in damnatis.

Ad tertium dicendum, quòd sine aliqua aversione voluntatis continget quòd damnati de peccatis pœniteant ; quia non hoc refugient in peccatis quod priùs appetiverunt, sed aliquid aliud, scilicet pœnam.

Ad quartum dicendum, quòd homines in hoc mundo, quantumcumque obstinati, per accidens de peccatis suis pœnitent, si pro eis puniantur ; quia, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII. *Quæstionum*, Quæst. 36, « videmus etiam ferocissimas bestias dolore pœnarum (sive dolorum metu) à maximis voluptatibus abstinere (vel absterreri). »

ARTICULUS III.

Utrùm damnati rectâ et deliberativâ ratione vellent non esse.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd damnati rectâ ratione et deliberativâ non possint velle non esse. Augustinus enim dicit in lib. *De libero Arbitrio*, lib. III, cap. 7 : « Considera quantum bonum est esse, quod et beati et miseri volunt ; majus enim est esse et esse miserum, quàm omnino non esse. (Vel mavis esse miser quàm omnino non esse). »

2. Præterea, Augustinus sic ibidem arguit (cap. 8) : Præelectio supponit electionem. Sed *non esse* non est eligibile, cùm non habeat apparentiam boni, cùm nihil sit. Ergo *non esse* non potest esse magis appetibile damnatis quàm *esse*.

3° Un plus grand mal doit être fui avec plus de soin. Or le non-être est le plus grand de tous les maux, puisqu'il enlève radicalement tous les biens et ne laisse rien subsister. Donc il faut craindre le non-être plus encore que le malheur ; et dès-lors même conclusion que plus haut.

Mais l'Ecriture dit ainsi le contraire, *Apoc.*, IX, 6 : « Dans ces jours les hommes désireront la mort, et la mort fuira loin d'eux. »

Le malheur des damnés l'emporte sur toutes les misères de la vie présente. Or il est des misères dans la vie auxquelles on préféreroit la mort, et qui la font désirer ; et de là cette parole, *Eccli.*, XLI, 3 : « O mort, que ta sentence est douce pour l'homme indigent qui se sent épuisé de forces, accablé par l'âge, à qui tout est un sujet de douleur, et à celui qui perd l'espérance et la sagesse avec elle. » Donc à plus forte raison les damnés peuvent-ils désirer le non-être, même avec une volonté réfléchie.

(Conclusion. — Si l'on considère le néant en lui-même, il est évident que les damnés ne le désirent pas, puisqu'il n'y a rien là pour devenir l'objet d'un désir ; mais si l'on y voit le terme d'une vie de tourments ou de quelque autre infortune, on comprend que le néant soit désiré par les damnés.)

On peut considérer le néant de deux manières : en soi, d'abord ; et de la sorte il ne sauroit être l'objet d'un désir, puisqu'il est la négation absolue de tout bien, étant la privation de tout être. En second lieu, on peut considérer le néant comme la fin d'une vie de tourments et le seul remède à l'infortune. Sous ce rapport, le néant se présente comme un bien ; car « être délivré du mal, est toujours un certain bien. » *Ethic.*, V, 1. C'est ainsi qu'il vaudroit mieux pour les damnés ne pas être que d'être malheureux. De là cette parole, *Matth.*, XXVI, 24 : « Il eût été bon, à cet homme, de n'être pas né ; » et encore, sur cette parole de Jé-

---

3. Præterea, majus malum magis est fugiendum. Sed *non esse* est maximum malum, cùm tollat totaliter bonum, eo quòd nihil relinquat. Ergo *non esse* est magis fugiendum, quàm miserum esse; et sic idem quod priùs.

Sed contra est, quòd dicitur *Apocal.*, IX : « In diebus illis desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis. »

Præterea, damnatorum miseria omnem hujus mundi miseriam excedit. Sed ad vitandam miseriam hujus mundi appetibile est aliquibus mori ; unde dicitur *Eccles.*, XLI : « O mors, bonum est judicium tuum homini indigenti et qui minoratur viribus, defecto ætate, et cui de omnibus cura est, et incredibili (sive incredulo vel diffidenti) qui perdit sapientiam. » Ergo multò fortiùs est damnatis appetibile *non esse*, secundum rationem deliberativam.

(Conclusio. — Non vellent damnati non esse, in quantum *non esse* consideratur secundum se, quia illud non est appetibile ; in quantum verò consideratur ut est ablativum pœnalis vitæ aut alicujus miseriæ, *non esse* potest desiderari à damnatis.)

Respondeo dicendum, quòd *non esse* potest dupliciter considerari : uno modo, secundum se; et sic nullo modo potest esse appetibile, cùm non habeat aliquam rationem boni, sed sit boni pura privatio. Alio modo potest considerari, in quantum est ablativum pœnalis vitæ vel miseriæ ; et sic *non esse* accipit rationem boni ; « carere enim malo est quoddam bonum, » ut dicit Philosophus in V. *Ethic.*, cap. 1 vel 2. Et per hunc modum melius est damnatis non esse quàm miseros esse. Unde *Matth.*, XXVI, dicitur : « Bonum erat ei, si natus non

rémie, XX : « Maudit le jour où je suis né, » la glose tirée de saint Jérôme, dit : « Il vaut mieux ne pas être que d'être dans le malheur. » Il suit donc de tout cela que les damnés peuvent, même d'une volonté délibérée, préférer le néant à l'être (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin veut dire en cet endroit que le non-être n'est pas une chose désirable de soi, mais bien par accident, c'est-à-dire en tant qu'on y voit un terme à ses infortunes. Quand on dit, en effet, que tout désire naturellement l'être et la vie, cela ne doit pas s'entendre « d'une vie malheureuse, corrompue, et qui s'écoule dans la tristesse, » comme s'exprime le Philosophe, *Ethic.*, IX, 4; on entend cela d'une manière absolue.

2° Nous l'avons déjà dit, de soi le néant n'est pas désirable, il ne peut l'être que par accident.

3° Le néant est sans doute le plus grand des maux en tant qu'il ravit l'être ; mais cela n'empêche pas qu'il ne soit un grand bien, en tant qu'il met un terme à l'infortune, le plus grand des maux en réalité; et c'est ainsi que le néant peut être préféré à l'être.

ARTICLE IV.

Les damnés dans l'enfer voudroient-ils voir damner avec eux ceux qui ne le sont pas?

Il paroît que les damnés dans l'enfer ne voudroient pas voir damner avec eux ceux qui ne le sont pas. 1° Il est dit dans l'Evangile, *Luc.*, XVI, que le mauvais riche dans l'enfer prioit pour ses frères, afin qu'ils ne

(1) En parlant du sort des enfants morts sans baptême, saint Augustin nous permet de penser qu'il vaut mieux pour eux être que ne pas être, c'est-à-dire qu'en définitive l'existence leur est un bien. Il n'en est plus ainsi des damnés, de ceux qui par leurs désordres se sont précipités dans l'enfer. Le néant pour eux seroit préférable à l'être. Voilà pourquoi ils nous sont constamment représentés invoquant sans cesse la mort, la mort complète et absolue, sans pouvoir jamais l'obtenir.

---

fuisset homo ille; » et *Jer.*, XX, super illud : « Maledicta dies in qua natus sum, etc., » dicit Glossa (ex Hieronymo) : « Melius est non esse quàm male esse. » Secundum hoc ergo damnati possunt præeligere *non esse*, secundum deliberativam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Augustini est intelligendum quòd *non esse*, per se non est eligibile, sed per accidens, in quantum scilicet est miseriæ terminativum. Quod enim dicitur quòd *esse* et *vivere* ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere « quantum ad malam vitam, et corruptam, et eam quæ est in tristitiis, » ut dicit Philosophus in IX. *Ethic.*, cap. 4, sed absolutè.

Ad secundum dicendum, quòd *non esse* non est eligibile per se, sed per accidens tantùm, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd licet *non esse* in quantum privat *esse*, maximè sit malum, est tamen valde bonum in quantum privat miseriam, quæ est maximum malorum; et sic *non esse* eligitur.

ARTICULUS IV.

Utrùm damnati in inferno vellent alios esse damnatos, qui non sunt damnati.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd damnati in inferno non vellent alios esse damnatos, qui non sunt damnati. Quia *Luc.*, XVI, dicitur de divite quòd orabat pro fratribus

vinssent pas dans ce lieu de tourments. Donc, pour la même raison, les autres damnés ne voudroient pas non plus que leurs amis du moins fussent damnés avec eux.

2° Les damnés n'ont pas perdu leurs affections désordonnées. Or il en est parmi eux qui ont aimé d'une manière désordonnée des personnes qui se sont sauvées. Donc ils ne voudroient pas le malheur de ces personnes, c'est-à-dire leur damnation.

3° Les damnés ne désirent pas apparemment voir augmenter leurs peines. Or, à mesure que le nombre des damnés augmente, leurs peines augmentent aussi, tout comme s'accroît la joie des bienheureux par l'accroissement de leur nombre. Donc les damnés ne voudroient pas que les élus fussent damnés.

Mais sur cette parole du Prophète, *Isa.*, XIV : « Ils se lèveront de leurs trônes, » la Glose dit, au contraire : « C'est un soulagement pour les malheureux d'avoir un grand nombre de compagnons d'infortune. »

L'envie règne éminemment parmi les damnés. Donc ils souffrent de la félicité des élus et ils voudroient leur damnation.

(CONCLUSION. — De même que les bienheureux, à raison de la charité parfaite qu'ils possèdent, se réjouissent du bien de tous, de même les damnés, par un principe contraire, se réjouissent du mal et s'affligent du bien ; ils voudroient donc que tous les hommes fussent damnés.)

Comme les bienheureux dans le ciel possèdent la charité à son plus haut degré de perfection, les damnés dans l'enfer sont parvenus au dernier degré de la haine. D'où il suit que, si les premiers se réjouissent de tout bien, les seconds en éprouvent de la tristesse et de la douleur. La vue du bonheur des saints leur est surtout un sujet de tourment ; et de là cette parole du Prophète, *Isa.*, XXVI, 11 : « Qu'ils voient et qu'ils soient confondus, les envieux ennemis de votre peuple, et que le feu de

---

suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione damnati alii non vellent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

2. Præterea, affectiones inordinatæ à damnatis non auferuntur. Sed aliqui damnati inordinatè aliquos non damnatos dilexerunt. Ergo non vellent eorum malum, quod est esse damnatos.

3. Præterea, damnati non desiderant augmentum suæ pœnæ. Sed si plures damnarentur, major esset eorum pœna, sicut etiam multiplicatio beatorum amplificat eorum gaudium. Ergo damnati non vellent salvatos damnari.

Sed contra, quod super illud *Isai.*, XIV : « Surrexerunt de soliis, » dicit Glossa : « Solatium est malorum, multos socios habere pœnarum. »

Præterea, in damnatis maximè regnat invidia. Ergo dolent de felicitate beatorum, et eorum damnationem appetunt.

(CONCLUSIO. — Sicut beati propter perfectam charitatem gaudent de bono omnium ; ita damnati propter consummatum odium gaudent de malis, et dolent de bono ; et sic vellent secum omnes bonos esse damnatos.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in beatis in patria erit perfectissima charitas, ita in damnatis erit perfectissimum odium. Unde, sicut sancti gaudebunt de omnibus bonis, ita et impii de omnibus bonis dolebunt. Unde et felicitas sanctorum ab eis considerata, maximè eos affligit ; unde dicitur *Isai.*, 26 : « Videant et confundantur zelantes populi ; et ignis hostes tuos

la jalousie les dévore (1). » Ils voudroient donc que tous les saints fussent damnés.

Je réponds aux arguments : 1° Telle sera l'envie dont les réprouvés seront dévorés qu'ils verront même d'un œil jaloux la gloire de leurs proches, tandis qu'ils sont eux-mêmes dans le suprême malheur. Et ne voyons-nous pas l'envie en venir à cet excès dans le cours même de la vie présente ? Ils porteront moins d'envie toutefois à leurs proches qu'aux étrangers, et leur peine seroit plus grande dans le cas où tous leurs proches seroient damnés, d'autres étant d'ailleurs sauvés, que dans celui où quelques-uns de leurs proches obtiendroient aussi l'éternelle béatitude. Voilà pourquoi le riche demandoit que ses frères ne fussent pas damnés; il n'ignoroit pas que d'autres échapperoient à la damnation. Mais s'il avoit pu damner tous les hommes, il y auroit également compris ses frères.

2° L'amitié qui ne repose pas sur l'honnête, est facilement rompue, surtout entre des hommes pervers, *Ethic.*, IX, 4. Les damnés ne garderont donc pas leur affection pour les personnes qu'ils ont aimées d'une manière désordonnée; leur volonté perverse demeurera seulement attachée à la cause même de ce désordre.

3° Bien que la multitude des damnés augmente le supplice de chacun, la haine et l'envie auront sur eux une telle puissance qu'ils préféreront être plus tourmentés avec un grand nombre de compagnons d'infortune, que de l'être moins tout seuls.

(1) Saint Jérôme fait de cette parole la même application qu'en fait ici notre auteur. Et quant à la thèse elle-même, on peut la regarder comme le corrollaire de celle où il a été démontré qu'il n'y a pas de volonté bonne chez les damnés.

---

devoret. » Unde volent omnes bonos esse damnatos.

Ad primum ergo dicendum, quòd tanta erit invidia in damnatis, quòd etiam propinquorum gloriæ invidebunt, cùm ipsi sint in summa miseria; cùm etiam in hac vita hoc accidat crescente invidia. Sed tamen minùs invidebunt propinquis quàm aliis; et major esset eorum pœna, si omnes propinqui damnarentur, et alii salvarentur, quàm si aliqui de suis propinquis salvarentur. Et exinde fuit quòd dives petiit fratres suos à damnatione eripi; sciebat enim quòd aliqui eriperentur. Maluisset tamen fratres suos cum aliis omnibus damnari.

Ad secundum dicendum, quòd dilectio quæ non fundatur super honestum, facilè rescinditur, et præcipuè in malis hominibus, ut Philosophus dicit in IX. *Ethic.*, cap. 4, sive 5, et cap. 12, sive 14. Unde damnati non servabunt amicitiam ad eos quos inordinatè dilexerunt; sed in hoc voluntas eorum remanebit perversa, quòd causam inordinatæ dilectionis adhuc diligent.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis ex damnatorum multitudine pœna singulorum augeatur, in tantum tamen superexcrescent odium et invidia, quòd magis eligent torqueri magis cum multis, quàm minùs soli.

ARTICLE V.

Les damnés haïssent-ils Dieu ?

Il paroît que les damnés ne haïssent pas Dieu. 1° On connoît cette parole de saint Denis, *De Divin. Nom.*, cap. IV : « Tous les êtres aiment le bon et le beau, ce qui est la source de tout bien et de toute beauté. » Ceci caractérise Dieu. Nul donc ne peut le haïr.

2° On ne sauroit haïr la bonté elle-même, pas plus qu'aimer la malice elle-même, puisque le mal est totalement en dehors de la volonté, comme le dit encore saint Denis dans le même livre. Or Dieu est la bonté même. Donc nul ne le peut haïr.

Mais le contraire résulte de cette parole du Psalmiste, *Ps.* LXXIII, 23 : « L'orgueil de ceux qui vous haïssent monte toujours. »

(Conclusion. — Les damnés haïssent Dieu, parce qu'ils ne le perçoivent pas en lui-même, mais seulement dans les effets de sa justice, c'est-à-dire dans leurs propres supplices.)

Nos affections dépendent de la manière dont nous percevons le bien et le mal. Or Dieu peut être perçu de deux manières : en lui-même, comme il l'est par les bienheureux, eux qui voient son essence ; et par ses effets, et c'est ainsi que nous le percevons et que le perçoivent les damnés. En lui-même donc, comme il est la bonté essentielle, il ne sauroit déplaire à aucune volonté. Quiconque le voit par essence, est dans l'impossibilité de le haïr. Mais, parmi les effets qui nous manifestent Dieu, il en est qui répugnent à notre volonté, et qui sont contraires à ce que nous regardons comme notre intérêt. Voilà comment il peut se faire qu'un homme haïsse Dieu, non en lui-même, mais à raison de certains effets de sa toute-puis-

---

ARTICULUS V.

Utrùm damnati habeant Deum odio.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd damnati non habeant Deum odio. Quia, ut dicit Dionysius IV, cap. *De div. Nomin.* : « Omnibus diligibile est pulchrum et bonum, quod est omnis boni et pulchritudinis causa. » Hoc autem est Deus. Ergo Deus à nullo potest odio haberi.

2. Præterea, nullus potest ipsam bonitatem odio habere, sicut nec ipsam malitiam velle ; malum enim est omnino involuntarium, ut Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nomin.* Deus autem est bonitas ipsa. Ergo nullus ipsum odio potest habere.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* LXXIII : « Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper. »

(Conclusio. — Damnati Deum odio persequuntur, cùm illum non percipiant in se, sed in effectu suæ justitiæ, qui est illis in pœnam.)

Respondeo dicendum, quòd affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter : scilicet in se, sicut à beatis, qui eum per essentiam vident ; et per effectus, sicut à nobis et damnatis (1). Ipse igitur in seipso, cùm sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere. Unde quicumque eum per essentiam videt, eum odio habere non potest. Sed effectus ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, in quantum contrariantur alicui ; et secundum hoc aliquis, non in seipso, sed ratione effectuum, Deum odio ha-

(1) Quàm differenter tamen ! A nobis quippe dum in hac vita sumus, apprehenditur per effectus, ut veluti eorum auctor agnoscatur, glorificetur et laudetur ; sed à damnatis cum horrore ut blasphemetur, etc.

sance. Les damnés qui ne perçoivent Dieu que dans l'exercice de sa justice, c'est-à-dire dans leurs propres châtiments, le haïssent, comme ils haïssent ces châtiments eux-mêmes (1).

Je réponds aux arguments : 1° La parole de saint Denis doit s'entendre d'une inclination inhérente à la nature ; et cette inclination elle-même se trouve pervertie chez les damnés par ce qu'y ajoute leur volonté mauvaise et réfléchie, comme nous l'avons dit plus haut.

2° Ce raisonnement seroit concluant si les damnés voyoient Dieu en lui-même et en tant qu'il est l'essence même de la bonté.

ARTICLE VI.

Les damnés déméritent-ils ?

Il paroît que les damnés déméritent. 1° Les damnés ont une volonté mauvaise, comme il est dit dans le Maître des Sentences, IV, 50. Or ils ont démérité par la volonté mauvaise qu'ils avoient en ce monde. Donc, s'ils ne déméritent plus, leur damnation est pour eux d'un certain avantage.

2° Les damnés partagent la condition des démons. Or les démons peuvent démériter après leur chute, puisque Dieu inflige une peine au serpent, pour avoir induit l'homme au péché, *Genes.*, III. Donc les damnés déméritent.

3° Un acte désordonné procédant du libre arbitre, entraîne toujours un démérite, alors même qu'il est actuellement nécessité, quand on a été

(1) Un peu plus loin, l'auteur se posera cette question : « Les damnés pensent-ils jamais à Dieu ? » Et, conséquent avec lui-même, il répondra qu'en réalité les damnés ne pensent jamais à Dieu, à Dieu considéré dans son essence, comme il aura soin de l'expliquer dans le corps même de son augmentation. Ils ne penseront qu'à sa justice, à sa vengeance, dont ils ressentiront incessamment les terribles effets. Et comme ils détesteront leur tourments, par l'instinct même de la nature, ils ne sauront que haïr la volonté qui les punit, parce que leur ame pervertie y verra la cause de leur malheur éternel. La manière de percevoir les choses règle toujours la manière de les sentir ; jusque dans l'enfer même, l'affection obéit à la pensée, ou, comme parle saint Thomas, l'appétit suit invariablement l'intellect.

---

bere potest. Damnati ergò Deum percipientes in effectu justitiæ, qui est pœna, cum odio habent, sicut etiam pœnas quas sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Dionysii est intelligendum de appetitu naturali, qui tamen in damnatis pervertitur per id quod additur ex deliberata voluntate, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procederet, si damnati Deum in seipso conspicerent, in quantum est per essentiam bonus.

ARTICULUS VI.

Utrùm damnati demereantur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd damnati demereantur. Damnati enim habent voluntatem malam, ut dicitur in littera IV. *Sent.*, dist. 50. Sed per malam voluntatem quàm hic habuerunt, demeruerunt. Ergo, si ibi non demereantur, ex sua damnatione commodum reportant.

2. Præterea, damnati sunt ejusdem conditionis cum dæmonibus. Sed dæmones demerentur post suum casum ; unde serpenti qui hominem ad peccandum induxit, est à Deo pœna inflicta, ut dicitur *Genes.*, III. Ergo et damnati demerentur.

3. Præterea, actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens, non excusatur quin sit demeritorius, etiamsi aliqua necessitas adsit, cu-

la cause de cette nécessité même; l'homme qui dans l'ivresse et par suite de cet état, commet un autre péché, mérite un double châtiment, comme il est dit *Ethic.*, III, 7. Or les damnés ont posé la cause de leur propre obstination, qui les met comme dans la nécessité de pécher. Donc, puisque leur acte désordonné procède ainsi du libre arbitre, ils déméritent réellement.

Mais il faut, au contraire distinguer la peine de la faute. La volonté perverse des damnés est un effet de leur obstination, laquelle rentre dans leur châtiment. Donc la volonté perverse des damnés n'est pas une faute qui implique un démérite.

Le dernier terme étant atteint, il n'y a plus de progrès ou de mouvement possibles, ni dans le bien ni dans le mal. Or les damnés, surtout après le jour du jugement, sont parvenus au dernier terme de leur damnation ; car alors les deux cités auront pris fin, selon le langage du saint évêque d'Hippone. Donc les damnés après le jour du jugement ne deméritеront plus par leur volonté mauvaise ; il faudroit dire sans cela que leur damnation iroit toujours croissant (1).

(Conclusion. — Comme le mérite et le démérite ont pour objet l'acquisition d'un bien ou d'un mal, ni les bons ni les méchants ne pourront plus démériter, parce que la bonne volonté des uns est une récompense, non un mérite, et la volonté mauvaise des autres, un châtiment, non un démérite.)

Il faut distinguer entre l'état des damnés avant le jour du jugement, et leur état après ce jour. Tout le monde reconnoît qu'après le jour du

(1) Notre Maître avoit établi déjà que le mérite et le démérite ne peuvent exister que dans les conditions de la vie présente, et que la mort est le terme fatal au delà duquel l'homme ne peut plus rien pour son éternelle destinée. A cela a été appliquée la parole du Sauveur : « La nuit vient, où personne n'a plus le pouvoir de travailler. »

---

jus aliquis sit sibi causa ; ebrius enim « meretur duplicem multationem, si ex ebrietate aliquod aliud peccatum committat, ut dicitur in III. *Echic.*, cap. 7, græco-lat., vel 11. Sed ipsi damnati fuerunt sibi causa propriæ obstinationis, per quam quamdam necessitatem patiuntur peccandi. Ergo, cùm eorum actus inordinatus ex libero arbitrio procedat, non excusantur à demerito.

Sed contra, pœna contra culpam dividitur. Sed perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quæ est eorum pœna. Ergo perversa voluntas in damnatis non est culpa, per quam demereantur.

Præterea, post ultimum terminum non relinquitur aliquis motus sive profectus in bonum vel in malum. Sed damnati, maximè post diem judicii, ad ultimum terminum suæ damnationis pervenient; quia tunc finem habebunt duæ civitates, ut Augustinus dicit. (1) Ergo damnati post diem judicii perversa voluntate non demerebuntur, quia hic cresceret eorum damnatio.

(Conclusio. — Cùm meritum et demeritum ordinentur ad aliquod bonum vel malum consequendum, neque boni merebuntur, quia bona voluntas in eis non erit meritum sed præmium, neque mali demerebuntur, quia eorum mala voluntas non erit demeritum, sed pœna.)

Respondeo dicendum, quòd de damnatis ante diem judicii et post distinguendum est. Omnes enim communiter confitentur quòd post

(1) Tum lib. XVIII. *De Civit. Dei*, cap. 14, versùs finem, æquivalenter, cùm ait illas *ultimo judicio separandas, ut percipiat unaquæque suum finem, cujus nullus est finis.*

jugement il n'y aura plus ni mérite ni démérite. Voici pour quelle raison : le mérite et le démérite ont pour objet l'acquisition d'un bien ou d'un mal ultérieurs. Or, après le jour du jugement, ce sera la dernière consommation de tout bien et de tout mal, de telle sorte qu'il ne sera plus possible de rien ajouter ni à l'un ni à l'autre. D'où il résulte que la bonne volonté des élus sera, non un mérite, mais une récompense ; et que la volonté mauvaise des damnés ne sera pas un démérite, mais simplement un châtiment. Les opérations vertueuses ont atteint leur comble dans la félicité, tout comme les opérations contraires l'ont atteint dans la suprême misère, selon un principe posé *Ethicor.*, I, 10. Mais plusieurs prétendent qu'avant le jour du jugement les bienheureux peuvent mériter, et les damnés démériter. Cela ne sauroit être du moins à l'égard de la récompense essentielle ou de la peine principale ; car, sous ce rapport, les uns et les autres sont parvenus à leur dernier terme. On peut admettre cela par rapport à la récompense accidentelle ou à une peine secondaire ; celles-là peuvent s'accroître jusqu'au jour du jugement, en ce qui concerne surtout les démons et les bons anges, puisque le zèle de ceux-ci conduit certains hommes au salut, d'où résulte un accroissement de joie pour les anges, et que la malice de ceux-là en conduit d'autres à la damnation, ce qui accroît la peine des mauvais anges (1).

Je réponds aux arguments : 1° On n'a plus de malheur à craindre quand on est parvenu au suprême malheur ; et de là vient que les damnés ne peuvent pas démériter. Leur péché ne leur est donc d'aucun avantage réel.

2° Il n'appartient pas aux hommes qui sont damnés d'en entraîner d'autres dans la damnation ; c'est là le triste office des démons, et ce qui fait qu'ils déméritent par rapport à la peine secondaire.

(1) Dans la première partie de la *Somme*, quest. LXIV, art. 9, réponse au troisième argument, saint Thomas insinue le contraire ; ce qui du reste paroît plus conforme à ce que

---

diem judicii non erit aliquod meritum vel demeritum. Et hoc ideo est, quia meritum vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum vel malum ulteriùs consequendum. Post diem autem judicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quòd nihil erit addendum ulteriùs de bono, vel de malo. Unde et bona voluntas in beatis non erit meritum, sed præmium ; et mala voluntas non erit in damnatis demeritum, sed pœna tantùm. Operationes enim virtutis sunt præcipuè in felicitate, et earum contrariæ sunt præcipuè in miseria, ut dicitur in I. *Ethic.* Sed ante diem judicii quidam dicunt et beatos mereri, et damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respectu præmii essentialis vel pœnæ principalis, cùm quantum ad hoc utrique ad terminum pervenerint. Potest tamen hoc esse respectu præmii accidentalis, vel pœnæ secundariæ; quæ possunt augeri usque ad diem judicii. Et hoc præcipuè in dæmonibus vel angelis bonis; quorum officio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo beatorum angelorum gaudium crescit, vel ad damnationem, ex quo crescit pœna dæmonum.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc est summum incommodum ad summum malorum pervenisse ; ex quo contingit in damnatis quòd demereri non possunt. Unde patet quòd ex peccato commodum non reportant.

Ad secundum dicendum, quòd ad damnatorum hominum officium non pertinet ad damnationem alios pertrahere, sicut pertinet ad officium dæmonum; ratione cujus demerentur, quantum ad secundariam pœnam.

3° Ce qui fait que les damnés ne déméritent plus, ce n'est pas la nécessité où ils se trouvent en quelque sorte de pécher, c'est qu'ils sont parvenus au comble de l'infortune. On peut encore dire néanmoins que la nécessité de pécher, alors même que nous nous y sommes jetés nous-mêmes, excuse de péché, en tant qu'elle est nécessité; car il est de l'essence de tout péché d'être volontaire. Si elle n'excuse pas, c'est en tant qu'elle émane d'une volonté précédente; et de la sorte tout le démérite de la seconde faute paroît se rattacher à la première.

ARTICLE VII.

Les damnés peuvent-ils user des connoissances qu'ils ont eues sur la terre?

Il paroît que les damnés ne peuvent pas user des connoissances qu'ils ont eues sur la terre. 1° Dans l'exercice de la science se trouve la plus grande des délectations. Or aucune délectation ne peut trouver place dans l'ame des damnés. Donc ils ne peuvent pas user de la science qu'ils avoient sur la terre, en y ramenant leur pensée.

2° Les damnés éprouvent des peines qui l'emportent sur toutes celles qu'on peut éprouver en ce monde. Or, en ce monde, quand on est livré aux plus cruels tourments, on ne sauroit en abstraire sa pensée, pour s'élever à des considérations intellectuelles. Donc beaucoup moins le peut-on en enfer.

3° Les damnés sont soumis à l'action du temps. Mais la longueur du temps est une cause d'oubli, comme il est dit, *Physic.*, IV, 128. Donc les damnés oublieront ce qu'ils auront su ici-bas.

Mais le contraire résulte de ce qui est dit au mauvais riche tombé dans l'enfer, *Luc.*, XVI, 25 : « Souvenez-vous des biens que vous avez reçus

nous lisons sur ce sujet dans quelques passages de saint Ambroise, de saint Augustin et de saint Jérôme.

Ad tertium dicendum, quòd propter hoc non excusantur à demerito, quia necessitatem peccandi habeant, sed quia ad summum malorum pervenerunt. Tamen necessitas peccandi, cujus causa sumus, excusat à culpa, in quantum est necessitas quædam; quia omne peccatum oportet esse voluntarium. Sed quòd non excuset, hoc est in quantum à voluntate præcedente processit; et sic totum demeritum sequentis culpæ videtur ad primam culpam pertinere.

ARTICULUS VII.

Utrùm damnati possint uti notitiâ quam in hoc mundo habuerunt.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd damnati non possint uti notitiâ quam in hoc mundo habuerunt. In consideratione enim scientiæ est maxima delectatio. Sed in eis non est ponenda aliqua delectatio. Ergo non possunt uti scientiâ priùs habitâ secundùm aliquam considerationem.

2. Præterea, damnati sunt in majoribus pœnis quàm sint aliquæ pœnæ hujus mundi. Sed in hoc mundo, dum aliquis est in maximis tormentis constitutus, non potest considerare aliquas intelligibiles conclusiones, abstractus à pœnis quas patitur. Ergo multo minùs in inferno.

3. Præterea, damnati sunt subjecti tempori. Sed longitudo temporis est causa oblivionis, ut dicitur in IV. *Physic.*, text. 128. Ergo damnati obliviscentur eorum quæ hic sciverunt.

Sed contra est, quòd *Luc.*, XVI, dicitur diviti

dans votre vie. » Donc les damnés pourront ramener leur pensée sur les choses qu'ils ont sues en ce monde.

Les espèces intelligibles demeurent dans l'ame séparée du corps, comme il a été dit ailleurs. Mais c'est en vain qu'elles resteroient chez les damnés s'ils ne pouvoient en faire usage.

Conclusion. — Les damnés pourront penser actuellement aux choses qu'ils ont sues, mais pour y puiser un sentiment de tristesse et non de joie.)

De même que, pour compléter la parfaite béatitude des élus, il n'y aura rien en eux qui ne soit un sujet de joie, il n'y aura rien non plus dans les damnés qui ne leur soit une cause de tristesse ; et nul sujet de douleur ne leur sera épargné, afin que leur misère soit complète. Il est vrai que la pensée de certaines connoissances peut sous plusieurs rapports être une source de joie, soit de la part de l'objet intelligible lui-même, en tant que nous l'aimons, soit de la part de la connoissance que nous en avons, dans ce qu'elle présente de perfection et de vérité. Mais cette même pensée peut également être un sujet de tristesse, et de la part de l'objet, qui n'aura rien que de triste, et de la part de la connoissance elle-même, parce qu'on en sentira l'imperfection, dans ce sens qu'un homme se tourmente à la pensée qu'il ne connoît qu'imparfaitement ce qu'il désireroit connoître d'une manière parfaite. C'est ainsi que les damnés pourront penser actuellement aux choses qu'ils ont sues dans leur vie antérieure ; mais ce ne sera là pour eux qu'une source de douleur, et nullement un sujet de délectation quelconque. Ils penseront au mal qu'ils ont commis et qui a été la cause de leur damnation, au bien qu'ils ont connu et perdu sans retour : deux pensées qui contribueront également à les tourmenter. Ils ne penseront pas sans douleur aussi à l'imperfection de leurs connoissances passées touchant les objets intelligibles, et à la possibilité qu'ils auroient eue et qui leur est désormais enlevée par

---

damnato : « Recordare quia recepisti bona, etc. » Ergo considerabunt ea quæ hic sciverunt.

Præterea, species intelligibiles in anima separata remanent, ut suprà dictum est. Si ergo eis uti non possent, frustra remanerent in eis.

(Conclusio. — Damnati habebunt actualem considerationem eorum quæ sciverunt, ut inde tristitiâ non autem lætitiâ afficiantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut propter perfectam sanctorum beatitudinem nihil erit in eis quod non sit gaudii materia, ita nihil erit in damnatis quod non sit eis materia et causa tristitiæ, nec aliquid quod ad tristitiam possit pertinere, deerit, ut sit eorum miseria consummata. Consideratio autem aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium, vel ex parte cognoscibilium, in quantum diliguntur, vel ex parte ipsius cognitionis, in quantum est conveniens et perfecta. Potest etiam tristitiæ esse ratio, et ex parte cognoscibilium quæ nata sunt contristare, et ex parte ipsius cognitionis, prout ejus imperfectio consideratur ; utpotè cùm aliquis considerat se deficere in cognitione alicujus rei, cujus perfectam cognitionem appeteret. Sic ergo in damnatis erit actualis consideratio eorum quæ prius sciverunt, ut materia tristitiæ, non autem ut delectationis causa. Considerabunt enim et mala quæ gesserunt, ex quibus damnati sunt, et bona delectabilia, quæ amiserunt ; et ex utroque torquebuntur. Et similiter torquebuntur de hoc quod considerabunt notitiam quam de rebus speculabilibus habuerunt, imperfectam esse et se

leur faute, d'arriver à la suprême perfection de ces connoissances (1).

Je réponds aux arguments : 1° Bien que la science actuelle soit par elle-même un sujet de délectation, il est telle circonstance qui peut en faire un tourment, comme cela résulte clairement de ce que nous venons de dire. Et c'est ce qui aura lieu chez les damnés.

2° Ici-bas l'ame est unie à un corps corruptible; ce qui fait que les souffrances corporelles sont un obstacle à l'exercice de la pensée. Mais dans la vie future, l'ame ne subira pas à ce point l'influence du corps; quelles que soient lee tortures de celui-ci, l'ame n'en verra pas moins avec une impitoyable clarté tout ce qui sera de nature à la tourmenter elle-même.

3° C'est par accident que le temps est une cause d'oubli, en tant que le mouvement, dont le temps est la mesure, produit des changements successifs; mais après le jour du jugement, le mouvement du ciel aura cessé; la durée, quelque longue qu'elle soit, ne pourra donc plus altérer le souvenir. Avant même ce grand jour, le mouvement du ciel ne peut modifier en rien les dispositions de l'ame séparée.

ARTICLE VIII.

Les damnés penseront-ils jamais à Dieu?

Il paroît que les damnés penseront quelquefois à Dieu. 1° Pour haïr une chose, il faut du moins y penser. Or les damnés haïront Dieu, comme le dit le Maître des Sentences, IV, 50. Donc ils penseront quelquefois à Dieu.

(1) Voilà un genre de douleur que comprendront difficilement les ames grossières, esclaves des sens, adonnées aux objets matériels et terrestres; mais il n'en est ni moins réel ni moins terrible. C'est une chose terrible, en effet, d'être appelé par sa nature à connoître la vérité, et de gémir sous le poids d'une irrémédiable ignorance; d'avoir été créé pour contempler la lumière des cieux, et d'être à jamais plongé dans les ténèbres. Le supplice de l'intelligence n'est pas moins cruel que celui des sens. L'ame humaine dans l'enfer souffre de ce qu'elle connoît autant et

---

amisisse summam ejus perfectionem, quam potuerunt adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis consideratio scientiæ sit per se delectabilis, tamen ex aliquo accidente potest esse tristitiæ causa, ut ex dictis patet. Et sic erit in damnatis.

Ad secundum dicendum, quòd in hoc mundo anima conjungitur corruptibili corpori; unde per hoc quod corpus affligitur, consideratio animæ impeditur. Sed in futuro, anima non ita trahetur à corpore; sed quantumcumque corpus affligetur, tamen anima semper considerabit luculentissimè illa quæ ei poterunt esse causa mœroris.

Ad tertium dicendum, quòd tempus est causa oblivionis per accidens, in quantum motus, cujus est mensura, est causa transmutationis; sed post diem judicii non erit motus cœli; unde nec oblivio esse poterit ex quantacumque diuturnitate. Sed et ante diem judicii anima separata non mutatur à sua dispositione per motum cœli.

ARTICULUS VIII.

Utrùm damnati aliquando cogitabunt de Deo.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd aliquando damnati cogitabunt de Deo. Quia non potest haberi odio actu, nisi id de quo cogitatur. Sed damnati Deum odio habebunt, ut in littera dicitur IV. *Sent.*, dist. 50. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

2° Les damnés éprouveront le remords de la conscience. Or c'est aux actes commis contre Dieu que le remords s'applique. Donc les damnés penseront quelquefois à Dieu.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La pensée la plus parfaite dont l'homme soit capable est la pensée de Dieu. Or les damnés seront dans l'état le plus imparfait qui se puisse concevoir. Donc les damnés ne penseront pas à Dieu.

(Conclusion. — Les damnés ne peuvent pas penser à Dieu considéré en lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est le principe de toute bonté ; mais, par accident, en tant que certains effets émanent de Dieu, tels que les effets de sa justice ou de sa vengeance, ils pourront y penser.)

On peut considérer Dieu sous un double aspect : en lui-même, d'abord, et dans ses attributs essentiels, en tant qu'il est le principe de toute bonté ; et l'on ne peut ainsi penser à Dieu sans l'aimer. Les damnés ne peuvent donc pas y penser de la sorte. On peut le considérer, en second lieu, dans quelque chose qui lui est accidentel, dans certains effets de sa puissance, comme les châtiments qu'il inflige aux méchants ; et sous ce rapport la pensée de Dieu peut engendrer la tristesse. C'est uniquement ainsi que les damnés pourront penser à Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Les damnés ne peuvent haïr Dieu qu'à raison des défenses qu'il fait ou des châtiments qu'il inflige. Ils ne l'envisageront donc que sous ce double rapport.

La réponse au second argument est par là même évidente ; car la conscience ne tourmente le pécheur qu'en ce qu'il a de contraire aux divins préceptes.

plus encore que de ce qu'elle ignore. Que deviendroit sans cela le ver qui doit la ronger éternellement, c'est-à-dire le remords de la conscience? Le remords est une pensée, un souvenir, souvenir obstiné du mal qu'on a commis, et des graces qu'on a foulées aux pieds.

---

2. Præterea, damnati habebunt remorsum conscientiæ. Sed conscientia patitur remorsum de actis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

Sed contra : perfectissima hominis cogitatio est qua cogitat de Deo. Sed damnati erunt in statu imperfectissimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

(Conclusio. — Nullo modo possunt damnati de Deo secundùm se, hoc est, quatenus ipse bonitatis principium existit, cogitare; per accidens verò, secundùm scilicet Dei effectus, veluti si puniat, aut hujusmodi aliquid præstet, damnati de Deo cogitabunt.)

Respondeo dicendum, quòd Deus potest considerari dupliciter : uno modo, secundùm se et secundùm id quod est ei proprium, scilicet esse totius bonitatis principium; et sic nullo modo cogitari potest sine delectatione. Unde sic nullo modo à damnatis cogitabitur. Alio modo, secundùm aliquid quod est ei quasi accidentale in effectibus ejus, utpote punire vel aliquid hujusmodi; et secundùm hoc, consideratio de Deo potest tristitiam inducere. Et hoc modo damnati de Deo cogitabunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd damnati non habent Deum odio, nisi ratione punitionis et prohibitionis ejus; quod malæ eorum voluntati consonat. Unde non considerabunt eum nisi ut punitorem et prohibitorem.

Et per hoc patet solutio ad secundum; quia ejus conscientia non remordet de peccato, nisi in quantum est divino præcepto contrarium.

ARTICLE IX.

Les damnés voient-ils la gloire des bienheureux?

Il paroît que les damnés ne voient pas la gloire des bienheureux. 1° La gloire des élus dans le ciel est plus loin des damnés que ne le sont les choses qui se passent sur la terre. Or les damnés ne voient pas ces dernières ; sur cette parole de *Job*, XIV : « Que ses enfants soient dignes ou indignes, il ne le saura pas, » saint Grégoire dit, *Moral.*, XII, 14 : «De même que les vivants ignorent dans quel lieu sont les ames des morts, de même les morts ignorent ce qu'il en est après eux de l'existence de ceux qui leur survivent. » Donc bien moins encore peuvent-ils voir la gloire des bienheureux.

2° Ce que les saints reçoivent ici-bas comme une récompense extraordinaire, ne sera jamais accordé aux damnés. Or il fut donné à saint Paul, comme une faveur spéciale, de voir la bienheureuse vie dont les saints jouissent éternellement avec Dieu, comme il l'atteste lui-même, II. *Corinth.*, XII. Donc les damnés ne verront pas cette vie glorieuse.

Mais le contraire résulte de ce qui est dit, *Luc.*, XVI, 23 : « Du milieu des tourments où il étoit placé, le riche vit Abraham et Lazare dans son sein.»

(Conclusion. — Avant le jour du jugement les damnés voient les saints dans leur gloire ; mais après ce jour ils seront privés de cette vue.)

C'est le Maître des Sentences qui le dit, IV, 5, avant le jour du jugement les damnés voient les bienheureux dans leur gloire, sans connoître à la vérité en quoi précisément cette gloire consiste, mais de manière à comprendre néanmoins qu'elle est d'un prix infini (1). Et ce sera là pour

(1) Si Pierre Lombard enseigne que les damnés verront la gloire des élus avant le jour du jugement, et ne la verront plus ensuite, c'est, dit-il, d'après la tradition des saints docteurs.

ARTICULUS IX.

Utrùm damnati gloriam beatorum videant.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd damnati gloriam beatorum non videant. Magis enim distat ab eis gloria beatorum, quàm ea quæ in hoc mundo aguntur. Sed ipsi non vident quæ circa nos aguntur; unde Gregorius, XII. *Moral.*, super illud *Job.*, XIV : « Sive nobiles fuerint filii ejus, etc., (cap. 14, in modernis, vel 13 in antiquis) dicit : « Sicut hi qui adhuc vivunt, mortuorum animæ quo loco habeantur, ignorant ; ita mortui, vita in carne positorum qualiter post eos disponatur. » Ergo multò minùs possunt videre gloriam beatorum.

2. Præterea, illud quod conceditur sanctis in hac vita pro magno munere, nunquam concedetur damnatis. Sed Paulo pro magno munere est concessum videre vitam illam qua sancti æternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur II. *Cor.*, XII, in Glossa. Ergo damnati sanctorum gloriam non videbunt.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, XVI, quòd « dives in tormentis positus vidit Abraham et Lazarum in sinu ejus. »

(Conclusio. — Damnati ante diem judicii bonos in gloria sua vident; sed post diem judicii visione beatorum privabuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in littera (IV. *Sent.*, ubi supra), dicitur, damnati ante diem judicii videbunt beatos in gloria; non tamen hoc modo quod gloriam eorum qualis sit cognoscant, sed solum cognoscent eos esse in gloria quadam inæstimabili. Et ex hoc turba-

eux un sujet de trouble et d'angoisse, soit parce qu'ils verront d'un œil jaloux la félicité d'autrui, soit parce qu'ils déploreront de l'avoir à jamais perdue. De là ce qui est dit des impies, *Sap.*, V, 2 : « A cette vue ils seront agités par d'horribles frayeurs. » Après le jour du jugement, ils seront entièrement privés de cette vue. Leur peine toutefois n'en sera nullement amoindrie, elle s'accroîtra même par le souvenir qu'ils auront gardé de la gloire des bienheureux, manifestée à leurs yeux dans le jugement dernier, ou même avant ce jugement. Mais, outre ce supplice, ils sentiront accroître leur douleur, en voyant qu'on les juge même indignes de voir la gloire que les saints méritent de posséder.

Je réponds aux arguments : 1° La vue de ce qui se passe dans la vie présente ne seroit pas capable d'affliger les damnés dans l'enfer, comme les afflige la vue de la gloire des saints. Voilà pourquoi les choses du temps ne leur sont pas montrées, comme celles de l'éternité bienheureuse; ce qui ne veut pas dire qu'ils ne puissent voir aussi les premières, en tant qu'elles leur seront un sujet d'affliction.

2° Paul a vu cette bienheureuse vie que les saints possèdent avec Dieu, de manière à l'expérimenter un instant et à l'espérer ensuite avec plus d'ardeur ; ce qui ne sauroit évidemment avoir lieu pour les damnés. On ne peut donc pas ici raisonner par analogie.

On retrouve, en effet, non-seulement des traces, mais encore l'expression formelle de cet enseignement, dans les monuments de la tradition. Voici comment s'en explique saint Grégoire, *Super Evang.*, homil. XL : « Les infidèles, tombés au fond des abîmes, aperçoivent, avant le jour du jugement, les fidèles placés au-dessus d'eux dans l'éternel repos; mais ils ne pourront plus après ce jour voir leur béatitude. »

---

buntur, tum propter invidiam, dolentes de felicitate eorum, tum propter hoc quod ipsi talem gloriam amiserunt. Unde dicitur *Sap.*, V, de impiis : « Videntes turbabuntur timore horribili. » Sed post diem judicii, omnino beatorum visione privabuntur. Nec tamen ex hoc eorum pœna minuetur, sed augebitur; quia memoriam habebunt gloriæ beatorum quam in judicio viderunt, vel ante judicium. Et hoc erit eis in tormentum. Sed ulteriùs affligentur in hoc quod videbunt se indignos reputari etiam videre gloriam quam sancti merentur habere.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ in hac vita aguntur, non ita affligerent damnatos in inferno si viderentur, sicut sanctorum gloria inspecta. Unde non ita ostenduntur damnatis ea quæ hìc aguntur, sicut sanctorum gloria; quamvis etiam eorum quæ hìc aguntur ostendantur eis ea ex quibus tristitiam habere possunt.

Ad secundum dicendum, quòd Paulus inspexit vitam illam in qua sancti cum Deo vivunt, eam experiendo, et in futurum perfectiùs sperando. Quod non est de damnatis. Et ideo non est simile.

QUESTION C.

De la miséricorde et de la justice de Dieu à l'égard des damnés.

Après avoir étudié le genre de supplice que subissent les damnés, nous terminerons par quelques considérations sur la miséricorde et la justice de Dieu à leur égard.

Il y a cinq choses qu'on peut demander à ce sujet : 1° La justice de Dieu exige-t-elle qu'une peine éternelle soit infligée aux pécheurs ? 2° La divine miséricorde doit-elle mettre un terme à toute peine, soit des hommes, soit des démons ? 3° Y aura-t-il un terme du moins au supplice des hommes ? 4° Ou bien encore à celui des chrétiens ? 5° Ou bien enfin à celui des chrétiens qui ont exercé des œuvres de miséricorde ?

ARTICLE I.

La justice divine exige-t-elle qu'une peine éternelle soit infligée aux pécheurs ?

Il paroît que la justice divine n'exige pas que les pécheurs subissent une peine éternelle. 1° La peine ne doit pas dépasser la faute ; car il est écrit, *Deuter.*, XXV, 2 : « La mesure des coups sera proportionnée à celle du péché. » Or la faute est limitée par le temps. Donc la peine ne doit pas être éternelle.

2° De deux péchés mortels, l'un est plus grand que l'autre ; ils ne sauroient donc être punis de la même peine. Or, nulle peine qui l'emporte sur une peine éternelle, puisque celle-ci est infinie. Donc tout péché

QUÆSTIO C.

De misericordia et justitia Dei respectu damnatorum, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de misericordia et justitia Dei respectu damnatorum.

Circa quod quæruntur quinque : 1° Utrùm ex divina justitia inferatur peccatoribus pœna æterna. 2° Utrùm per divinam misericordiam omnis pœna tam hominum quàm dæmonum terminetur. 3° Utrùm saltem pœna hominum terminetur. 4° Utrùm saltem pœna Christianorum. 5° Utrùm illorum qui opera misericordiæ fecerunt.

ARTICULUS I.

Utrùm ex divina justitia inferatur peccatoribus pœna æterna.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd ex divina justitia non inferatur peccatoribus pœna æterna. Pœna enim non debet excedere culpam, *Deut.*, XXV : « Pro mensura peccati erit et plagarum modus (1). » Sed culpa est temporalis. Ergo pœna non debet esse æterna.

2. Præterea, duorum peccatorum mortalium unum est altero majus. Ergo unum debet majori pœnâ quàm alterum puniri. Sed nulla pœna est major quàm æterna, cùm sit infinita. Ergo

(1) De pœnis à judice legali propter culpas in proximorum injuriam commissas infligendis litterali ex eo loco dicitur ; sed ad pœnas divino nutu ac judicio decernendas proportione quadam referri potest, ut jam pluries.

mortel ne mérite pas une peine éternelle; et si elle n'est pas due à l'un, elle n'est pas due à l'autre, puisqu'il n'y a pas entre eux une distance infinie.

3° Un juge guidé par la justice n'inflige une peine que pour la correction du coupable; ce qui fait dire au Stagyrite, *Ethic.*, II, 2 : « Les châtiments sont de vrais remèdes. » Mais si les impies subissent un châtiment éternel, ce châtiment ne sauroit avoir pour but de les corriger, pas même de corriger les autres, puisque nul ne sera plus là pour profiter d'un châtiment qui dure toujours. Donc la justice divine n'inflige pas une peine éternelle.

4° Une chose qui n'est pas voulue en elle-même, n'est jamais voulue qu'à raison d'une utilité qu'on espère en retirer. Mais Dieu ne sauroit vouloir des châtiments en eux-mêmes; il ne se plaît pas dans la vue du malheur. Par conséquent, aucune utilité ne pouvant résulter d'un châtiment qui se perpétue, Dieu ne punira pas le péché d'une peine éternelle.

5° « Une chose accidentelle ne dure pas toujours, » est-il dit, *De Cœlo*, I, 15. Mais le châtiment des damnés est une chose accidentelle, puisqu'elle est contraire à la nature. Donc il ne sauroit être perpétuel.

6° La justice de Dieu paroît exiger que les pécheurs soient anéantis; car l'ingratitude fait qu'on mérite d'être dépouillé de tous les bienfaits reçus. Or l'existence est elle-même un bienfait divin. Il paroît donc juste qu'un pécheur, par là même qu'il est ingrat envers Dieu, soit dépouillé de l'existence même. Mais si les pécheurs sont anéantis, leur peine n'est plus éternelle. Donc il ne paroît pas conforme à la justice divine que les pécheurs subissent un châtiment éternel (1).

(1) En lisant avec attention les arguments accumulés contre cette thèse, on éprouve en

---

non cuilibet peccato mortali debetur pœna æterna; et si uni non debetur, nulli debetur, cùm eorum distantia non sit infinita.

3. Præterea, a justo judice non infertur pœna nisi ad correctionem; unde II. *Ethic.* dicitur, cap. 2, vel 3, « quòd pœnæ sunt quædam medicinæ. » Sed quòd impii in æternum puniantur, hoc non est ad correctionem eorum, nec aliquorum aliorum, cùm tunc non sint aliqui futuri qui per hoc corrigi possint. Ergo secundùm divinam justitiam non infertur pro peccatis pœna æterna.

4. Præterea, omne quòd non est per se volitum, nullus vult nisi propter aliquam utilitatem. Sed pœnæ non sunt à Deo per se volitæ; non enim delectatur in pœnis (1). Cùm ergo nulla utilitas accidere possit ex pœnæ perpetuatione, videtur quòd perpetuam pœnam pro peccato non inferet.

5. Præterea, « nihil quod est per accidens, est perpetuum, » ut dicitur I. *Cœli et mundi.* Sed pœna est eorum quæ sunt per accidens, cùm sit contra naturam. Ergo non potest esse perpetua.

6. Præterea, justitia Dei hoc requirere videtur ut peccatores ad nihilum redigantur; quia per ingratitudinem meretur quis beneficia amittere. Inter cætera autem Dei beneficia est ipsum *esse*. Unde videtur justum ut peccator, qui ingratus Deo existit, ipsum *esse* amittat. Sed si in nihilum redigantur, eorum pœna non potest esse perpetua. Ergo non videtur esse consonum divinæ justitiæ ut peccatores perpetuò puniantur.

(1) Sive *in perditionibus nostris, Tob.*, III, vers. 22, sicut loquitur Sara junioris Tobiæ uxor.

Mais le Sauveur lui-même a dit ainsi le contraire, *Matth.*, XXV, 46: « Ceux-là iront à un supplice éternel. »

Ce que la récompense est au mérite, le châtiment l'est à la faute. Or la justice divine accorde une récompense éternelle à un mérite temporel, d'après cette parole, *Joan.*, VI, 40 : « Quiconque voit le Fils et croit en lui, possède la vie éternelle. » Donc à une faute temporelle doit correspondre aussi, selon la justice divine, un châtiment éternel.

D'après le Philosophe, *Ethic.*, V, 2, le châtiment doit être proportionné à la dignité de la personne offensée; celui qui donneroit un soufflet au roi subiroit un châtiment plus grave que s'il avoit ainsi frappé une autre personne quelconque. Mais l'homme qui commet un péché mortel, offense Dieu, dont il méprise les préceptes et dont il transporte l'honneur à une créature, puisqu'il met sa fin dernière en celle-ci. Or la majesté de Dieu est infinie. Donc quiconque pèche mortellement mérite une peine infinie. Nous voyons donc en cela qu'il est juste qu'un péché mortel soit puni dans l'éternité (1).

même temps deux sentiments divers et, pour ainsi dire, opposés : un sentiment d'admiration, pour la hardiesse et la sincérité du théologien catholique; un sentiment de frayeur, causé par la force de ces arguments eux-mêmes. Certes les passions humaines ont trop d'intérêt à se débarasser du frein qui leur est imposé par la perspective des peines éternelles, pour que l'esprit humain ne se soit pas toujours montré aussi infatigable qu'ingénieux à semer le doute, à créer la négation, à soulever des nuages autour de cette terrible vérité. Notre siècle surtout n'a cessé de l'attaquer avec une haine implacable. Mais que sont, je le demande, les misérables arguties qu'on entend ressasser tous les jours, en comparaison des objections qu'on vient de lire? Non, rien de plus fort ne sauroit être dit contre l'éternité de l'enfer. Et ce dogme néanmoins sera maintenu dans toute sa puissance.

(1) Un semblable sujet ne comporte pas, à notre avis, une démonstration intrinsèque d'une rigueur absolue; ou du moins elle n'est pas susceptible d'une démonstration qui saisisse le commun des esprits dans un temps comme le nôtre. L'éternité de l'enfer, aussi bien que son existence, est une vérité de foi, rentre essentiellement dans l'ensemble des dogmes chrétiens; et les raisons qu'en donne ici notre auteur ne peuvent être senties dans toute leur force, comprises dans toute leur portée, que par des ames qui ont elles-mêmes la foi. Pour démontrer ce dogme aux hommes de notre temps, il faudroit peut-être adopter une autre marche, ou, si l'on veut, reprendre les choses de plus haut. Existe-t-il une révélation? telle seroit la première question à résoudre. L'Eglise est-elle la dépositaire des vérités révélées? voilà la seconde. Qu'enseigne l'Eglise touchant l'enfer? Ce seroit la troisième et dernière. Une fois qu'on se trouve placé sur ce terrain, plus d'hésitations ni de doutes possibles. Le juge suprême en matière de foi s'est prononcé de la manière la moins équivoque et la plus solennelle. Ses décisions reposent sur la parole formelle du Sauveur; elles ont retenti

---

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XXV : « Ibunt hi (scilicet peccatores) in supplicium æternum. »

Præterea, sicut se habet præmium ad meritum, ita pœna ad culpam. Sed secundùm divinam justitiam merito temporali debetur præmium æternum, *Joan.*, VI : « Omnis qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam æternam. » Ergo et culpæ temporali secundùm divinam justitiam debetur pœna æterna.

Præterea, secundùm Philosophum in V. *Ethic.*, pœna taxatur secundùm dignitatem ejus in quem peccatur; unde majori pœnâ punitur qui percutit alapâ principem, quàm alium quemcumque. Sed quicumque mortaliter peccat, contra Deum peccat, cujus præcepta transgreditur, et cujus honorem alii impertitur, dum in alio finem constituit. Majestas autem Dei est infinita. Ergo quicumque peccat mortaliter, dignus est infinitâ pœnâ. Et ita videtur quòd justè pro peccato mortali aliquis perpetuò puniatur.

(CONCLUSION. — Puisque les pécheurs outragent Dieu, qui est éternel, la justice divine a dû leur infliger une peine éternelle.)

On peut apprécier de deux manières la grandeur d'un châtiment : dans l'intensité de la douleur, et dans l'étendue de sa durée. La grandeur du châtiment répond à celle de la faute, en ce qui concerne l'intensité de la douleur, quand une peine plus grave est infligée à celui qui a commis un plus grave péché. De là cette parole, *Apoc.*, XVIII, 7 : « Autant il s'est enorgueilli et plongé dans les délices, autant vous lui infligerez de tourments et de douleurs. » Mais la durée de la peine ne répond pas à celle de la faute, comme le remarque saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 11. L'adultère, par exemple, n'est pas puni, même d'après les lois humaines, par un châtiment dont la durée soit simplement égale à la courte durée du crime. La durée de la peine répond aux dispositions dans lesquelles le pécheur s'est trouvé. L'homme qui commet un délit dans une cité, est parfois jugé digne d'être entièrement exclu de tout commerce avec ses concitoyens, soit par un exil perpétuel, soit par la mort même ; parfois il est seulement frappé d'une exclusion partielle ou temporaire. Pour avoir le droit de redevenir membre de la cité, il subit une peine plus ou moins longue, selon qu'on le juge nécessaire pour sa propre correction, et aussi pour l'intérêt général. Il en est de même au point de vue de la justice divine : il est tel péché pour lequel un homme est irrévocablement exclu de la cité de Dieu. C'est ce qui a lieu quand on pèche contre

dans tous les monuments de la tradition, sur tous les points du monde chrétien, à toutes les époques du christianisme. Ajoutons à cela que le genre humain tout entier, sans distinction de mœurs ou de croyances religieuses, a toujours et partout cru à l'existence d'un enfer, et d'un enfer éternel. En ce point, comme en plusieurs autres, les nations plongées dans les ténèbres de l'idolâtrie, ne diffèrent pas de celles qu'ont éclairées les lumières de l'Evangile. C'est là un argument dont les impies ne sauroient amoindrir la valeur, pas plus qu'ils ne peuvent le révoquer en doute.

(CONCLUSIO. — Cùm peccatores peccent contra Deum, qui æternus est, conveniens est ut pœna æterna eis ex divina justitia inferatur.)

Respondeo dicendum, quòd cum pœna duplicem habeat quantitatem, scilicet secundùm intensionem acerbitatis, et secundùm durationem temporis, quantitas pœnæ respondet quantitati culpæ secundùm intensionem acerbitatis, ut secundùm quòd graviùs quis peccavit, secundùm hoc gravior pœna ei infligatur. Unde *Apoc.*, XVIII : « Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum. » Non autem respondet duratio pœnæ durationi culpæ, ut dicit Augustinus XXI. *De Civit. Dei*, cap. 11. Non enim adulterium, quod in momento temporis perpetratur, momentaneâ pœnâ punitur, etiam secundùm leges humanas. Sed duratio pœnæ respicit dispositionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter à civium consortio repellatur, vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem. Quandoque verò non redditur dignus ut totaliter à societate civium excludatur. Et ideo, ut possit esse conveniens membrum civitatis, pœna ei prolongatur, vel breviatur, secundùm quod expedit ejus curationi (1), ut in civitate convenienter et pacificè vivere possit. Et ita etiam secundùm divinam justitiam aliquis ex peccato redditur dignus penitus à civitatis Dei consortio separari. Quod fit per

(1) Sic in impressis passim et in gothicis exemplaribus habet Supplementum, tametsi manuscripta Sententiarum *correctioni ;* sed perinde est quoad sensum, cùm correctio sit curatio spiritualis.

la charité, puisque c'est là le lien qui unit tous les membres de cette cité bienheureuse. Voilà pourquoi un péché mortel, par là même qu'il brise ce lien sacré de la charité, fait qu'un homme est à jamais exclu de la société des saints et condamné à une peine éternelle ; car, comme le dit saint Augustin dans le livre déjà cité, « de même qu'on est exclu de la cité temporelle par le supplice de la première mort, de même on est exclu de la cité immortelle par le supplice de la seconde mort. » Si l'on ne regarde pas comme éternelle la peine infligée par la cité terrestre, c'est uniquement par accident, ou bien parce que l'homme ne vit pas toujours, ou bien parce que la cité doit elle-même finir. Si la vie de l'homme étoit immortelle, il est évident que la peine de l'exil ou celle de l'esclavage, prononcée par la loi humaine, demeureroit à jamais. Quant à ceux qui pèchent de façon à n'être pas jugés indignes d'être irrévocablement séparés de tout rapport avec la cité sainte, c'est-à-dire ceux qui pèchent véniellement, une peine plus ou moins longue leur est infligée, selon qu'ils doivent être soumis à une expiation plus ou moins grande, ou bien selon que le péché a plus ou moins pénétré dans leur cœur ; et c'est ce qui a lieu, soit dans ce monde, soit dans le purgatoire, conformément aux arrêts de la justice divine.

Il y a d'autres raisons, indiquées par les saints, pour lesquelles une peine éternelle est justement infligée à un péché temporel. La première est que les hommes coupables d'une faute mortelle ont péché contre le bien éternel, puisqu'ils ont méprisé l'éternelle vie. C'est ce que dit saint Augustin, toujours dans le livre cité plus haut, *cap.* 12 : « Celui-là est digne d'un mal éternel, qui a détruit en lui-même un bien qui pouvoit être éternel. » La seconde raison est que l'homme pèche dans ce qu'il y a d'éternel en lui. C'est la pensée de saint Grégoire, *Dialog.*, IV, 44 : « Il appartenoit à la justice du souverain juge de ne jamais laisser sans supplice

---

omne peccatum quo contra charitatem peccat, quæ est vinculum civitatem prædictam uniens, Et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium charitati, aliquis in æternum à societate sanctorum exclusus, æternæ pœnæ addicitur; quia, ut Augustinus dicit in libro prædicto, « quod est de ista civitate mortali homines supplicio primæ mortis, hoc est de civitate illa immortali homines supplicio secundæ mortis auferre. » Quòd autem pœna quam civitas mundana infligit, perpetua non reputetur, hoc est per accidens, vel in quantum homo perpetuò non manet, vel in quantum etiam ipsa civitas deficit. Unde, si homo in perpetuum viveret, pœna exilii vel servitutis, quæ per legem humanam infertur, in eo perpetuò maneret. Qui verò hoc modo peccant ut tamen inde non reddantur digni totaliter separari à sanctæ civitatis consortio, sicut peccantes venialiter, tantò eorum pœna erit brevior, vel diuturnior, quantò magis vel minùs purgabiles erunt, secundùm quòd eis peccata vel plus vel minùs inhæserunt; quod in pœnis hujus mundi et purgatorii secundùm divinam justitiam servatur.

Inveniuntur etiam et aliæ rationes, à sanctis assignatæ, quare justè pro peccato temporali aliqui pœnâ æternâ puniuntur. Una est, quia peccaverunt contra bonum æternum, dum contempserunt æternam vitam. Et hoc est quod Augustinus in prædicto lib. dicit (cap. 12) : « Factus est malo dignus æterno, qui hoc in se peremit bonum quod esse posset æternum. » Alia ratio est, quia homo in suo æterno peccavit. Unde Gregorius dicit in IV. *Dialog.*, cap. 44 : « Ad magnam justitiam judicantis

ceux qui dans cette vie n'ont jamais voulu vivre sans péché. » Si l'on répond à cela que plusieurs de ceux qui pèchent mortellement, se proposent de changer un jour de vie et de revenir au bien, que dès-lors ils ne paraissent pas dignes d'un supplice éternel, nous dirons avec quelques théologiens que saint Grégoire entend parler de la volonté manifestée par les actes. En effet, celui qui, par un acte de sa volonté, tombe dans un péché mortel, se jette dans un état d'où il ne pourra jamais sortir, à moins que Dieu lui-même ne l'aide à s'en retirer. Du moment donc où il veut pécher, il consent à demeurer perpétuellement dans le péché ; car l'homme est « un esprit qui va (au péché), et qui ne revient pas » de lui-même. Ainsi l'homme qui se jetteroit dans une fosse dont il lui seroit impossible de sortir sans secours, on pourroit dire de lui qu'il a voulu y demeurer à jamais, quand bien même il auroit pensé le contraire. Disons mieux : par cela même que l'on pèche mortellement, on met sa fin dans la créature. Et comme la vie tout entière se rapporte à la fin qu'on s'est proposée, c'est à ce péché qu'on subordonne en quelque sorte toute sa vie ; et l'on voudroit y rester à jamais, si l'on pouvoit le faire impunément. Aussi, sur cette parole de *Job*, XLI : « Il se précipite comme si l'abîme alloit finir, » saint Grégoire dit, *Moral.*, XXXIV, 12 : « Les impies ont péché contre leur fin, parce que leur vie avoit nécessairement une fin dernière. Ils eussent voulu vivre sans fin, pour qu'il leur fût donné de demeurer, également sans fin, dans leurs iniquités ; car ils désirent encore plus de pécher que de vivre. » Il est encore une raison pour laquelle une peine éternelle est infligée à un péché mortel ; c'est que ce péché attaque Dieu, qui est infini ; et comme la peine ne peut pas être infinie dans son intensité, une créature n'étant pas capable d'une quantité infinie, il faut nécessairement que cette peine soit infinie dans sa

---

pertinct, ut nunquam careant supplicio qui in hac vita nunquam voluerunt carere peccato. » Et si objiciatur quòd quidam peccantes mortaliter, proponunt vitam suam in melius quandoque commutare, et ita secundùm hoc non essent digni æterno supplicio, ut videtur; dicendum est secundùm quosdam quòd Gregorius loquitur de voluntate quæ manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale propria voluntate labitur, se ponit in statu à quo erui non potest, nisi divinitus adjutus. Unde ex hoc ipso quod vult peccare, vult consequenter in peccato manere perpetuo; homo enim est *spiritus vadens* (scilicet in peccatum) *et non rediens* per seipsum. Sicut si aliquis se in foveam projiceret, unde exire non posset nisi adjutus, posset dici quòd in æternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitaret. Vel potest dici et meliùs quòd ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit. Et quia ad finem vitæ tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum; et vellet perpetuò in peccato manere, si hoc sibi esset impunè. Et hoc est quod Gregorius in XXXIV lib. *Moral.*, cap. 12, sive 16, super illud *Job*, XLI : « Æstimabit abyssum quasi senescentem, » dicit : « Iniqui ideo cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt. Voluissent quippe sine fine vivere, ut sine fine potuissent in suis iniquitatibus permanere; nam magis appetunt peccare quam vivere. » Potest et alia ratio assignari quare pœna culpæ mortalis sit æterna; quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde cùm non possit esse infinita pœna per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitæ, requiritur quòd sit saltem duratione infinita. Est etiam

durée. Donnons enfin une quatrième raison : la faute demeure à jamais, par la raison qu'elle ne sauroit être remise sans la grâce ; et l'homme ne peut plus acquérir la grâce après la mort. Or la peine ne peut pas cesser tant que subsiste la faute (1).

Je reponds aux arguments : 1° Nous l'avons déjà dit, ce n'est pas quant à la durée que la peine doit être égale à la faute ; et les lois humaines elles-mêmes ne s'en tiennent pas à cette égalité. Il est encore une réponse à cet argument; saint Grégoire nous la fournit, *Moral.*, XXXIV, et *Dial.*, IV : Bien que temporaire dans son acte, la faute est éternelle dans la volonté de celui qui la commet, ainsi que nous l'avons expliqué dans le corps de l'article.

2° C'est dans son intensité que la grandeur de la peine répond à celle du péché. Les peines infligées à des péchés mortels inégaux seront donc elles-mêmes inégales dans leur intensité, tout en demeurant égales dans leur durée.

3° Les peines infligées à ceux qui ne sont pas à jamais retranchés de la société humaine, ont pour but la correction des coupables. Mais il n'en est plus ainsi des peines qui retranchent à jamais un membre corrompu du corps social. Ces dernières ne peuvent avoir d'autre objet que la correction et la tranquillité des autres membres. Pareillement, la damnation éternelle des impies peut servir à la correction de ceux qui font actuellement partie de l'Eglise ; car ce but peut être obtenu, non-seulement quand la peine est infligée de fait, mais encore lorsqu'elle est déterminée en droit.

(1) Dans cet ordre d'idées, il seroit impossible, nous le croyons, de trouver, soit dans les auteurs ecclésiastiques, soit dans les orateurs sacrés, une considération qui n'ait été au moins indiquée dans l'article qu'on vient de lire. Une seule considération, de nous connue, a été ajoutée dans ces derniers temps ; c'est celle qui nous montre dans la crainte et partant dans le dogme des châtiments éternels, la sauvegarde sacrée, la base nécessaire des sociétés humaines. Elle a été fréquemment développée par les apologistes et les prédicateurs contemporains. Elle répond éminemment au cours de nos idées actuelles, sans être dénuée d'une valeur absolue.

---

quarta ratio ad hoc idem; quia culpa manet in æternum, cùm culpa non possit remitti sine gratia, quam homo non potest post mortem acquirere; nec debet pœna cessare, quamdiu culpa manet.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut jam dictum est, pœna non debet æquari culpæ secundùm quantitatem durationis, ut videtur etiam secundùm leges humanas accidere. Vel dicendum, sicut Gregorius, tum lib. XXXIV. *Moral.*, tum lib. IV. *Dialog.*, solvit, quòd quamvis culpa sit actu temporalis, voluntate tamen est æterna, ut jam expositum est.

Ad secundum dicendum, quòd quantitati peccati respondet quantitas pœnæ secundùm intensionem. Et ideo peccatorum mortalium inæqualium erunt pœnæ inæquales intensione, æquales autem duratione.

Ad tertium dicendum, quòd pœnæ quæ infliguntur his qui à civitatis societate non penitus ejiciuntur, sunt ad correctionem eorum ordinatæ. Sed illæ pœnæ per quas aliqui totaliter à civitatis societate exterminantur, non sunt ad correctionem eorum. Possunt tamen esse ad correctionem et tranquillitatem aliorum qui in civitate remanent. Et ita damnatio æterna impiorum est ad correctionem eorum qui nunc sunt in Ecclesia; non enim pœnæ sunt ad correctionem solùm quando infliguntur, sed etiam quando determinantur.

4° Les peines qui doivent durer à jamais ne sauroient être regardées comme inutiles. Elles présentent deux sortes d'utilité : elles maintiennent d'abord sur les coupables eux-mêmes le règne de la justice divine, laquelle rentre de soi dans les desseins et la volonté de Dieu ; et de là cette réflexion de saint Grégoire, *Dialog.*, IV : « Le Dieu tout-puissant, étant aussi un Dieu de miséricorde, ne sauroit se repaître du supplice des malheureux ; mais comme il est en même temps le Dieu de toute justice, il ne peut renoncer à se venger éternellement de ses ennemis. » Ces peines sont utiles, en second lieu, parce qu'elles sont indirectement un sujet de joie pour les élus ; ils y voient éclater la justice divine, et se réjouissent d'avoir échappé à ses coups. Nous avons déjà appliqué à cela cette parole du Psalmiste, *Psalm.* LVII, 11 : « Le juste se réjouira à la vue de la vengeance ; » et cette autre, *Isa.*, LXVI, 24 : « Ils seront là pour satisfaire la vue de tous les hommes, » c'est-à-dire de tous les saints, ajoute la Glose. C'est également ici la pensée de saint Grégoire, dans le livre que nous venons de citer : « Tous les impies, condamnés à un supplice éternel, seront punis sans doute à cause de leurs iniquités ; mais le feu qui les dévorera aura néanmoins pour objet de mieux faire connoître à tous les justes, et la félicité dont ils jouissent au sein de Dieu, et le malheur auquel ils ont échappé ; de telle sorte qu'ils comprendront et sentiront d'autant plus combien ils sont redevables à la bonté divine, qu'ils auront en quelque sorte sous les yeux les châtiments qu'elle leur a fait éviter. »

5° Par accident la peine répond à l'ame, mais de soi elle répond à l'ame criminelle. Et comme la souillure du péché demeure en elle à jamais, à jamais aussi doit demeurer la peine.

6° A proprement parler, la peine correspond à la faute, à raison du desordre que celle-ci implique, et non selon la dignité de la personne offensée;

Ad quartum dicendum, quòd impiorum pœnæ in perpetuum duraturæ non erunt omnino inutiles. Utiles enim erunt ad duo : Primò, ad hoc quod in eis divina justitia conservetur, quæ est Deo accepta propter seipsam ; unde Gregorius in IV. *Dialog.* (ubi suprà) : « Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur; quia autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur. » Secundò, ad hoc sunt utiles, ut de his electi gaudeant, dum in his Dei justitiam contemplantur, et dum eas cognoscunt se evasisse. Unde in *Psal.* LVII (ut jam notatum suprà) : « Lætabitur justus cùm viderit vindictam ; » et *Isa.*, ult. : « Erunt (scilicet impii) usque ad satietatem visionis omni carni, » scilicet sanctis, ut Glossa dicit. Et hoc est quod Gregorius dicit in IV. *Dialog.* (ubi suprà) : « Iniqui omnes æterno supplicio deputati sua quidem iniquitate puniuntur; et tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut justi omnes et in Deo videant gaudia quæ percipiunt, et in illis respiciant supplicia quæ evaserunt ; quatenus tantò magis in æternum divinæ gratiæ debitores se esse cognoscant, quantò in æternum mala puniri conspiciunt, quæ ejus adjutorio vitarunt (1). »

Ad quintum dicendum, quòd quamvis pœna per accidens respondeat animæ, tamen per se respondet animæ culpa infectæ. Et quia culpa in perpetuum in ea manebit, ideo etiam pœna erit perpetua.

Ad sextum dicendum, quòd pœna respondet culpæ, propriè loquendo, secundùm inordinationem quæ invenitur in ipsa, et non secundùm

(1) Sive *vitare potuerunt*, ut est in Gregorii textu ; et hoc intelligitur *efficaciter* eodem sensu ac *vitarunt*, sicut hìc ; non *vicerunt*, ut impressis passim, quamvis nec malè dici possit.

car dans ce dernier sens tout péché entraîneroit une peine d'une intensité infinie. Ainsi donc, quoique en péchant contre Dieu, auteur de notre être, on mérite de perdre cet être même, il n'en est pas moins vrai que le désordre de l'acte ne sauroit mériter une semblable perte; car le mérite et le démérite présupposent l'être, et par le désordre inhérent au péché l'être n'est pas détruit. On ne mérite donc pas d'en être dépouillé pour un péché, quel qu'il soit.

ARTICLE II.

La divine miséricorde doit-elle mettre fin à toute peine, soit des hommes soit des démons?

Il paroît que la divine miséricorde doit mettre une fin à toute peine, soit des hommes soit des démons. 1° Il est écrit, *Sap.*, XI, 24 : « Vous avez pitié de tous les êtres, Seigneur, parce que vous pouvez tout. » Cette expression comprend évidemment les démons, qui sont aussi des créatures de Dieu. Donc leur châtiment même doit finir.

2° L'Apôtre dit, *Rom.*, XI, 32 : « Dieu a tout compris sous le péché, afin d'avoir pitié de tous. » Or Dieu comprend les démons sous le péché, c'est-à-dire qu'il leur a permis d'y tomber. Donc il paroît qu'il doit un jour avoir pitié des démons eux-mêmes.

3° Saint Anselme, dans son livre intitulé, *Pourquoi un Dieu homme*, s'exprime ainsi : « Il n'est pas juste que Dieu laisse périr à jamais une creature qu'il avoit faite pour le bonheur. » Donc, comme toute créature raisonnable a été faite pour le bonheur, il ne paroît pas juste qu'elle soit abandonnée à un malheur éternel.

Mais le Sauveur lui-même dit ainsi le contraire, *Matth.*, XXV, 41 : « Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses anges. » Donc les démons seront punis à jamais.

---

dignitatem ejus in quem peccatur; quia sic cuilibet peccato responderet pœna infinita intensione. Quamvis ergo ex hoc quod aliquis peccat contra Deum, qui est auctor essendi, mereatur ipsum *esse* amittere, consideratâ tamen ipsius actûs inordinatione, non debetur ei amissio *esse*; quia *esse* præsupponitur ad meritum et demeritum, nec per inordinationem peccati *esse* tollitur vel corrumpitur. Et ideo non potest esse debita pœna alicujus culpæ, privatio ipsius.

ARTICULUS II.

Utrùm per divinam misericordiam omnis pœna terminetur, tam hominum quàm dæmonum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd per divinam misericordiam omnis pœna terminetur, tam hominum quàm etiam dæmonum. *Sapient.*, XI : « Miseris omnium, Domine, quoniam omnia potes. » Sed inter omnia etiam dæmones continentur, qui sunt Dei creaturæ. Ergo et ipsorum dæmonum pœna finietur.

2. Præterea, *Rom.*, XI : « Conclusit Deus omnia sub peccato, ut omnium misereretur. » Sed Deus dæmones sub peccato conclusit, id est, concludi permisit. Ergo videtur quòd etiam dæmonum quandoque misereatur.

3. Præterea, sicut dicit Anselmus in libro *Cur Deus homo*, « non est justum ut Deus creaturam, quam fecit ad beatitudinem, omnino perire sinat. » Ergo videtur, cùm quælibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem, non esse justum ut omnino perire permittatur.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, XXV : « Discedite à me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. » Ergo æternaliter punientur.

De même que les bons anges ont acquis la béatitude en s'attachant à Dieu, de même les mauvais anges se sont jetés dans l'infortune en se détournant de Dieu. Si donc le malheur des mauvais anges devoit finir un jour, la béatitude des bons finiroit aussi ; et c'est là ce qui ne sauroit être.

(CONCLUSION. — La miséricorde divine ne mettra fin ni au châtiment des hommes ni à celui des démons ; et cela résulte, non-seulement du témoignage des Livres saints, mais encore de cette raison que, s'il en étoit ainsi, la divine miséricorde s'étendroit trop d'une part, et de l'autre seroit renfermée dans de trop étroites limites.)

Ce fut l'erreur d'Origène, comme le dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 17, de prétendre que les démons seroient un jour délivrés de leurs peines par la divine miséricorde. Mais cette erreur est condamnée par l'Eglise pour deux raisons : d'abord, parce qu'elle est contraire à l'autorité de l'Ecriture sainte. Il est dit, en effet, *Apoc.*, XX, 9 : « Le diable, qui les séduisit, fut précipité dans l'étang de feu et de soufre, où la bête et le faux prophète seront tourmentés nuit et jour dans les siècles des siècles. » Et cette dernière expression est consacrée dans les Livres saints pour signifier l'éternité. En second lieu, une telle opinion donnoit, sous un rapport, trop d'extension à la miséricorde de Dieu, et, sous un autre, la renfermoit dans des limites trop resserrées. Voici pourquoi : c'est en vertu du même principe que les bons anges possèdent une éternelle béatitude, et que les mauvais anges subissent un châtiment éternel. De même donc que, dans le sentiment de ce docteur, les démons et les ames des damnés devoient un jour être délivrés de leurs peines, de même aussi les anges et les ames des bienheureux devoient un jour être dépouillées de leur félicité, avec la perspective pour ces ames de retourner aux misères de la vie présente (1).

Je réponds aux arguments : 1° En tant qu'il est en lui, Dieu a pitié de

(1) Après avoir établi les droits de la justice, il importoit de bien montrer son parfait

Præterea, sicut boni angeli effecti sunt beati per conversionem ad Deum; ita mali angeli effecti sunt miseri per aversionem à Deo. Si ergo miseria malorum angelorum finietur quandoque, et beatitudo bonorum finem habebit; quod est inconveniens.

(CONCLUSIO. — Nulla pœna hominum aut dæmonum per divinam misericordiam terminabitur, tum ex Scripturæ testimonio, tum ex hac ratione quòd alioquin ex una parte divina misericordia nimis extenderetur, ex altera verò nimis coarctaretur.)

Respondeo dicendum, quòd error Origenis fuit, ut Augustinus refert XXI. *De Civit. Dei*, cap. 17, quòd dæmones quandoque per Dei misericordiam liberandi sunt à pœnis. Sed iste error est ab Ecclesia reprobatus propter duo : Primò, quia manifestè auctoritati sacræ Scripturæ repugnat; quæ habetur *Apocalypsis*, XX, 9 : « Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum. » Per quod in Scriptura significari æternitas consuevit. Secundò, quia ex una parte Dei misericordiam nimis extendebat, et ex alia parte nimis eam coarctabat. Ejusdem enim rationis esse videtur bonos angelos in æterna beatitudine permanere, et malos angelos in æternum puniri. Unde sicut ponebat dæmones et animas damnatorum quandoque à pœna liberandas, ita ponebat angelos et animas beatorum quandoque à beatitudine, in hujus vitæ miseriam devolvendas.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus quan-

tous les êtres; mais comme l'exercice de sa miséricorde est subordonné à sa sagesse, il est des êtres auxquels cette miséricorde ne sauroit s'étendre, parce qu'ils s'en sont eux-mêmes rendus indignes; et tels sont les démons et les damnés, par la raison qu'ils sont restés obstinés dans le mal. Et toutefois on peut dire que la divine miséricorde s'exerce même à leur égard, en ce sens qu'ils ne sont pas punis comme ils l'auroient mérité; ce qui ne veut pas dire qu'ils doivent jamais être délivrés de leurs peines.

2° Ce texte de l'Apôtre doit s'entendre de tous les genres d'êtres, et non de tous les êtres de chaque genre; et de la sorte ce texte s'applique aux hommes vivant encore sur la terre. Dieu, en effet, a eu pitié des juifs et des gentils, mais tous les juifs et tous les gentils n'ont pas profité de sa grace.

3° En déclarant qu'il n'est pas juste que la créature périsse à jamais, Anselme envisage ici ce qui est dans les hautes convenances de la divine Bonté, et de plus il ne parle de la créature que d'une manière générale. Il ne convient pas, en effet, à la bonté divine que tout un genre de créatures manque la fin pour laquelle il l'a fait; il n'est donc pas possible que tous les anges et que tous les hommes soient damnés. Mais que quelques-uns d'entre eux le soient, ce n'est pas une chose contraire à cette divine bonté, dont les desseins s'accomplissent d'ailleurs dans ceux qui se sauvent.

ARTICLE III.

La divine miséricorde souffre-t-elle que les hommes subissent un châtiment éternel?

Il paroît que la divine miséricorde ne sauroit souffrir que les hommes du moins soient exposés à une peine éternelle. 1° Il est écrit, *Genes.*,

accord avec la miséricorde, afin de mieux dissiper les dangereux sophismes du cœur humain.

---

tum in ipso est, miseretur omnibus; sed quia ejus misericordia sapientiæ ordine regulatur, inde est quòd ad quosdam non se extendit, qui se misericordiæ fecerunt indignos, sicut dæmones et damnati, qui sunt in malitia obstinati. Tamen potest dici quòd etiam in eis misericordia locum habet, in quantum citra condignum puniuntur, non quòd à pœna totaliter absolvantur.

Ad secundum dicendum, quòd ibi intelligenda est distributio *pro generibus singulorum*, et non *pro singulis generum*, ut intelligatur auctoritas de hominibus secundùm statum viæ; quia scilicet et Judæorum et Gentilium misertus est, sed non omnium Gentilium, vel omnium Judæorum.

Ad tertium dicendum, quòd Anselmus intelligit non esse justum quantum ad decentiam divinæ bonitatis, et loquitur de creatura secundum genus suum. Non enim est conveniens divinæ bonitati, ut totum unum genus creaturæ deficiat à fine propter quem est factum; unde nec omnes homines nec omnes angelos damnari convenit. Sed nihil prohibet quin aliqui vel ex hominibus vel ex angelis in æternum pereant; quia divinæ voluntatis intentio impletur in aliis qui salvantur.

ARTICULUS III.

Utrùm divina misericordia patiatur homines in æternum puniri.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd divina misericordia non patiatur saltem homines in æternum puniri. Quia *Genes.*, VI, dicitur :

VI, 3 : « Mon esprit ne demeurera pas éternellement dans l'homme, parce qu'il est chair. » Esprit veut dire ici indignation, comme la Glose le dit d'une manière formelle. Par conséquent, l'indignation de Dieu se manifestant par le châtiment de l'homme, celui-ci ne sauroit subir un châtiment éternel.

2° La charité des saints fait qu'ils prient en ce monde pour leurs ennemis. Mais les saints auront dans le ciel une charité plus parfaite. Donc ils prieront encore pour leurs ennemis tombés dans la damnation. Or il n'est pas possible que leurs prières soient vaines, alors qu'ils sont le plus étroitement unis à Dieu. Donc, à la prière des saints, la divine miséricorde délivrera un jour les damnés de leurs tourments.

3° Quand Dieu menace les damnés d'une peine éternelle, on peut regarder cela comme une prophétie comminatoire. Or une prophétie de ce genre n'est pas toujours accomplie; on le voit par ce qui avoit été dit de la destruction de Ninive, qui ne fut pas néanmoins détruite, malgré la parole du prophète et la tristesse qu'il en conçut. Donc à plus forte raison peut-on penser que la divine miséricorde changera cette menace d'un châtiment éternel en une sentence moins rigoureuse, alors surtout qu'un tel changement ne causeroit de tristesse à aucun être, mais plutôt seroit pour tous une cause de joie.

4° A ce sujet revient la parole du Psalmiste, *Psalm.* LXXVI, 8 : « Dieu sera-t-il éternellement irrité ? » Mais la colère de Dieu c'est la punition de l'homme. Donc Dieu ne punira pas les hommes à jamais.

5° Sur cette parole du prophète, *Isa.*, XV : « Vous avez été rejeté, » la Glose dit : « Bien que toutes les ames doivent un jour trouver le repos, pour toi, tu ne l'auras jamais ; » c'est au diable qu'il parle ainsi. Il paroît donc que toutes les ames humaines seront un jour délivrées de leurs tourments.

« Non permanebit spiritus meus in homine in æternum, quia caro est. » Et accipitur ibi *spiritus* pro indignatione, ut patet per Glossam ibidem. Cùm ergo indignatio Dei non sit aliud quàm ejus pœna, non punietur æternaliter.

2. Præterea, charitas sanctorum hoc facit in præsenti ut pro inimicis exorent. Sed tunc habebunt perfectiorem charitatem. Ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis. Sed orationes eorum esse cassæ non poterunt, cùm sint maximè Deo accepti. Ergo precibus sanctorum divina misericordia damnatos quandoque à pœna liberabit.

3. Præterea, hoc quòd Deus pœnam damnatorum æternam prædixit, ad prophetiam comminationis pertinet, sed prophetia comminationis non semper impletur; quod patet per hoc quod dictum est de subversione Ninive, quia non fuit subversa, sicut prædictum fuerat per prophetam, qui ex hoc etiam contristatus fuit. Ergo videtur quòd multò ampliùs per divinam misericordiam comminatio pœnæ æternæ commutabitur in mitiorem sententiam, quando in nullius tristitiam sed in omnium gaudium cedere poterit.

4. Præterea, ad hoc facit quod in *Psalm.* LXXVI dicitur : « Numquid in æternum irascetur Deus. » Sed ira Dei est ejus punitio. Ergo Deus in æternum homines non puniet.

5. Præterea, *Isaiæ*, XIV, 4, super illud : « Tu autem projectus es, etc., » dicit Glossa : « Et si omnes animæ aliquando habebunt requiem, tu nunquam ; » et loquitur de diabolo. Ergo videtur quòd omnes animæ humanæ aliquando requiem habebunt à pœnis.

Mais le contraire est formellement écrit dans l'Evangile, *Matth.*, XXV, 46, puisqu'il est dit des élus et des réprouvés : « Ceux-ci iront au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle. » On ne sauroit admettre que la vie bienheureuse des justes doive un jour finir. Il répugne donc également de penser que le supplice des réprouvés ait un terme.

Saint Jean Damascène dit, *De Fide Orth.*, II, 4 : « La mort est aux hommes ce que la chute est aux anges. » Or, après la chute, il n'y a plus de réparation possible pour les anges. Donc il n'y en a pas non plus pour les hommes après la mort ; et de la sorte le supplice des réprouvés n'aura pas de terme.

(CONCLUSION. — Les hommes qui meurent sans la charité, sont restés obstinés dans le mal, comme le furent les démons ; le supplice de l'enfer sera donc éternel pour les uns et pour les autres.)

Comme le rapporte saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 17 et 18, quelques-uns, se séparant en cela des opinions d'Origène, ont prétendu que les démons subiroient sans doute un châtiment éternel, mais que tous les hommes, sans en excepter même les infidèles, seroient un jour délivrés de leurs tourments (1). Mais c'est là une hypothèse entièrement inadmissible ; car, de même que les démons doivent être punis à jamais, parce qu'ils sont demeurés obstinés dans le mal, les hommes qui meurent sans la charité le seront aussi, puisque, selon l'expression de Damascène, « la mort est aux hommes, ce que la chute est aux anges. »

Je réponds aux arguments : 1° Le texte objecté doit s'entendre du

(1) Concernant ceux qui ne craignoient pas de professer une telle doctrine, il est bon d'entendre saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXI, 17 : « Disons un mot de ces hommes aujourd'hui si pleins de miséricorde que, tout en reconnoissant la vérité des peines éternelles, ils veulent toutefois que les hommes, ou plusieurs d'entre eux au moins, en soient un jour affranchis, après un temps plus ou moins considérable. En cela, nous devons l'avouer, Origène fut certainement encore plus miséricordieux, lui qui prétendoit que le diable lui-même et ses anges, après avoir subi, en proportion de la gravité de leur faute, des tourments et plus longs et plus rigoureux, en seroient enfin délivrés, pour rentrer de nouveau dans la société des saints anges. Mais c'est à cause de cette assertion et de plusieurs autres du même genre, à raison surtout de ces interminables alternatives de bonheur et de malheur introduites par lui dans

---

Sed contra est, quòd dicitur *Matth.*, XXV, simul de electis et reprobis : « Ibunt (scilicet reprobi) in supplicium æternum, justi autem, in vitam æternam. » Sed inconveniens est ponere quòd justorum vita quandoque finiatur. Ergo inconveniens est ponere quòd reproborum supplicium terminetur.

Præterea, Sicut dicit Damascenus lib. II. *De fide orthod.*, cap. 4, « hoc est hominibus mors quod est angelis casus. » Sed angeli post casum irreparabiles fuerunt. Ergo et homines post mortem ; et sic reproborum supplicium nunquam terminabitur.

(CONCLUSIO. — Cùm sicuti dæmones ita et homines sine charitate decedentes in malitia obstinati sint, utrisque pœna inferni perpetua erit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XXI. *De Civit. Dei*, cap. 17 et 18, quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt, quòd dæmones posuerunt in perpetuum puniri, sed omnes homines quandoque liberari à pœna, etiam infideles. Sed hæc positio omnino est irrationabilis ; sicut enim dæmones sunt in malitia obstinati, et ita perpetuò puniendi, ita et hominum animæ qui sine charitate decedunt, cùm « hoc hominibus sit mors, quod est angelis casus, » ut Damascenus dicit (ubi suprà).

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum

genre humain tout entier; le genre humain a été soustrait à l'indignation divine par l'avènement du Christ. Mais ceux qui n'ont pas voulu profiter de la réconciliation opérée par le Christ, ont maintenu sur eux la colère divine, puisqu'il n'y a pas pour nous d'autre moyen de réconciliation que par ce divin Sauveur.

2° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XXI, 18, et saint Grégoire répète, *Moral.*, XXXIV, 16, et *Dialog.*, IV, 44 : « Les saints prient maintenant pour leurs ennemis, pour que ceux-ci reviennent à Dieu, tant qu'ils le peuvent encore; car s'il nous constoit qu'ils doivent être damnés, nous ne prierions pas davantage pour eux que nous ne prions pour les démons. » Ainsi donc, comme ceux qui meurent sans la grace n'ont plus dès-lors le temps de se convertir, il n'est plus fait de prière pour eux, ni par l'Eglise militante, ni par l'Eglise triomphante; car ce que nous devons demander pour eux, comme le dit l'Apôtre, II. *Tim.*, II, 25, « c'est que Dieu leur accorde la grace de se repentir et d'échapper aux piéges du diable. »

3° Une prophétie comminatoire ne peut subir un changement qu'autant qu'il en survient un aussi dans les mérites de celui contre qui elle a été faite. De là ce qui est dit, *Jerem.*, XVIII, 7: « En un instant je prononcerai contre les nations et les royaumes l'arrêt de leur destruction et de leur ruine; mais si la nation condamnée se repent du mal qu'elle a commis, je me repentirai, moi aussi, des terribles desseins que j'avois formés contre elle. » Or, comme il ne peut plus y avoir de changement dans les

la destinée humaine, que ce docteur a été l'objet des justes condamnations de l'Eglise. » On se souvient de ce que nous avons dit des interpolations et des altérations subies par les ouvrages d'Origène. C'est à bon droit, sans doute, que ces ouvrages, ainsi déformés, ont été censurés par les papes et les conciles; mais c'est à tort peut-être qu'on feroit remonter jusqu'à ce généreux athlète de la foi, la condamnation prononcée contre quelques passages de ses nombreux et savants écrits.

---

illud est intelligendum de homine secundum genus suum; quia ab humano genere quandoque Dei indignatio est remota per Christi adventum. Sed illi qui in hac reconciliatione quæ facta est per Christum, noluerunt esse vel permanere, in seipsis divinam iram perpetuaverunt (1); cùm non sit nobis aliquis modus reconciliationis concessus nisi per Christum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XXI. *De Civit. Dei*, cap. 18, et Gregorius XXXIV. *Moral.*, cap. 16, et IV. *Dialogorum*, cap. 44, « Sancti in hac vita ideo pro inimicis exorant, ut convertantur ad Deum, cùm adhuc converti possint; si enim esset nobis notum quòd essent præsciti ad mortem, non magis pro eis quam pro dæmonibus oraremus. » Et quia post hanc vitam decedentibus sine gratia tempus conversionis non erit, nulla pro eis fiet oratio, nec ab Ecclesia militante, nec à triumphante. Hoc enim pro eis orandum est, ut Apostolus dicit II. *Tim.*, II, « ut Deus det illis pœnitentiam, et resipiscant à diaboli laqueis. »

Ad tertium dicendum, quòd prophetia comminatoria pœnæ tunc solùm immutatur, quando variantur merita ejus in quem comminatio facta est. Unde *Jerem.*, XVIII, dicitur : « Repentè loquar adversùm gentes et adversùs regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud; si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei. » Unde, cùm damnato-

(1) Ridiculè Coloniensis editio in ipso textu *perpetraverunt*, et ad marginem *alias perpetuaverunt;* quasi etiam legi posset *perpetraverunt*, quod ex gothico Supplemento desumpsit,

mérites des damnés, la menace prononcée contre eux devra toujours s'accomplir. Les prophéties comminatoires elles-mêmes reçoivent toujours un certain accomplissement; car, comme le dit saint Augustin dans le livre cité plus haut, « Ninive fut réellement détruite, puisque, de mauvaise qu'elle étoit, elle devint bonne et vertueuse; ses murailles et ses maisons restèrent debout, mais la cité fut renversée dans ses mœurs corrompues. »

4° La parole du Psalmiste regarde les hommes appelés vases de miséricorde, lesquels ne se sont pas rendus indignes que la miséricorde s'exerce en leur faveur; car dans l'épreuve de cette vie, qui, à raison de ses misères, est en quelque sorte l'instrument de la colère divine, Dieu ramène à un état meilleur ces vases de miséricorde. Voilà pourquoi le Prophète ajoute : « C'est là le changement opéré par la droite du Très-Haut.» Cette parole pourroit encore être entendue d'une miséricorde qui relâche quelque chose du châtiment, sans le faire entièrement cesser, si l'on veut qu'elle s'étende aux réprouvés eux-mêmes. Aussi n'est-il pas dit en cet endroit : « Ses miséricordes le tiendront en dehors des limites de la colère; » mais bien : « Le modéreront dans sa colère. » La peine, en effet, ne sera pas totalement levée; elle subsistera, et sera seulement amoindrie par l'action de la miséricorde.

5° La Glose citée dans l'objection ne parle pas d'une manière absolue; elle fait simplement une supposition impossible, afin de mieux montrer la grandeur du péché commis par le diable, ou bien littéralement par Nabuchodonosor.

---

rum merita mutari non possint, comminatio pœnæ semper in eis implebitur. Nihilominus tamen prophetia comminationis semper, quantum ad aliquem intellectum, impletur; quia, ut dixit Augustinus in prædicto libro, cap. 24, « eversa est Ninive, quæ mala erat, et bona ædificata est, quæ non erat; stantibus enim mœnibus, atque domibus, eversa est civitas in perditis moribus. »

Ad quartum dicendum, quòd illud verbum *Psalm.* LXXVI pertinet ad vasa misericordiæ, quæ se indignos misericordiâ non fecerunt; quia in hac vita (quæ quædam ira Dei est, propter vitæ miserias) vasa misericordiæ mutat in melius. Unde sequitur in *Psal.* : « Hæc mutatio dexteræ Excelsi. » Vel dicendum quòd hoc intelligitur de misericordia aliquid relaxante, non de misericordia totaliter liberante, si extendatur etiam ad damnatos. Unde non dicit, « continebit ab ira misericordias suas, *sed* in ira; » quia non totaliter pœna tolletur, sed, ipsâ pœnâ durante, misericordia operabitur, eam diminuendo.

Ad quintum dicendum, quòd Glossa illa non loquitur simpliciter, sed sub hypothesi impossibili, ad exaggerandum peccati magnitudinem ipsius diaboli vel Nabuchodonosor.

cùm *perpetuaverunt* manuscriptum Sententiarum legat, nec aliter constare sensus possit, nimirum eos qui reconciliatione per Christum sibi oblatâ uti noluerunt vel neglexerunt, perpetuam sibi fecisse iram Dei.

ARTICLE IV.

La divine miséricorde mettra-t-elle fin aux châtiments des chrétiens damnés?

Il paroît que du moins la divine miséricorde mettra fin à la peine des chrétiens damnés. 1° Il est dit, *Marc.*, ult., 16 : « Celui qui aura cru et aura été baptisé, sera sauvé. » Or cela s'applique à tous les chrétiens. Donc tous les chrétiens finiront par être sauvés.

2° Le Sauveur a dit, *Joan.*, VI, 55 : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, possède la vie éternelle. » Tel est l'aliment commun à tous les chrétiens. Donc ils finiront tous par être sauvés.

3° L'Apôtre a dit, I *Cor.*, III, 15 : « Si l'ouvrage de quelqu'un passe par le feu, il souffrira un dommage; mais lui du moins sera sauvé, comme à travers le feu. » Saint Paul parle en cet endroit de ceux en qui se trouve le fondement de la foi chrétienne. Donc tous ceux-là devront à la fin être sauvés.

Mais le même Apôtre dit ainsi le contraire, I *Corinth.*, VI, 9 : « Les méchants ne possèderont pas le royaume de Dieu. » Il y a des méchants parmi les chrétiens. Donc tous les chrétiens ne parviendront pas à ce divin royaume; et dès lors plusieurs seront éternellement punis.

Il est encore écrit, II *Petr.*, II, 21 : « Il eût mieux valu pour eux ne pas connoître la voie de la justice, que de revenir en arrière après l'avoir connue, et de s'éloigner des saints préceptes qui leur avoient été transmis. » Mais ceux qui n'ont pas connu la voie de la vérité sont punis à jamais. Donc les chrétiens qui l'ont abandonnée après l'avoir connue, le seront aussi.

(Conclusion. — Seuls les chrétiens qui auront persévéré jusqu'au bout dans la foi catholique et qui seront finalement absous de leurs péchés, seront à l'abri de la peine éternelle.)

ARTICULUS IV.

Utrùm pœna Christianorum damnatorum per divinam misericordiam terminetur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd saltem Christianorum pœna per divinam misericordiam terminetur. Quia *Matth.*, ultim. : « Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. » Sed hoc est omnium Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

2. Præterea, *Joan.*, VI, dicitur : « Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam. » Sed hic est communis cibus et potus Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

3. Præterea, I *ad Cor.*, III : « Si cujus opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem. » Et loquitur de illis in quibus fuit fundamentum fidei Christianæ. Ergo omnes tales finaliter salvabuntur.

Sed contra est, quod dicitur I *ad Cor.*, VI : « Iniqui regnum Dei non possidebunt. » Sed quidam Christiani sunt iniqui. Ergo non omnes Christiani ad regnum pervenient; et ita perpetuò punientur.

Præterea, II *Petr.*, II, dicitur : « Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quàm post agnitionem retrorsum converti ab eo quod illis traditum est sancto mandato. » Sed illi qui viam veritatis non cognoscunt, æternaliter punientur. Ergo et Christiani qui ab agnita retrocesserunt.

(Conclusio. — Christiani soli qui in fide catholica finaliter perseverabunt, et ab aliis criminibus reperientur finaliter absoluti, à pœna æterna erunt immunes.)

Quelques-uns, comme le rapporte saint Augustin dans le livre cité plus haut, font espérer, non à tous les hommes, mais aux chrétiens seuls, qu'ils seront délivrés de la peine éternelle. Mais ils diffèrent entre eux dans l'exposition de ce sentiment : D'après les uns, tous ceux qui auront reçu les sacrements de la foi seront à l'abri de cette peine. Or c'est là une chose contraire à la vérité ; car il en est qui reçoivent les sacrements de la foi, sans avoir la foi elle-même ; et « sans la foi il est impossible de plaire à Dieu, » *Hebr.*, XI, 6. D'après les autres, ceux-là seuls échapperont à la peine éternelle, qui auront réellement participé aux sacrements de la foi et possédé la foi catholique elle-même. Mais ce qui prouve que c'est encore là une erreur, c'est qu'il y a des hommes qui embrassent d'abord la foi catholique et qui l'abandonnent plus tard, et nous avons vu par la parole du Prince des apôtres, que ceux-là non-seulement n'étoient pas dignes d'une moindre peine, mais en méritoient même une plus grande : « Il eût mieux valu pour eux ne pas connoître la voie de la justice, que de revenir en arrière après l'avoir connue. » Il est manifeste d'ailleurs que les hérésiarques qui s'éloignent de la foi catholique, pour inventer des erreurs nouvelles, pèchent plus grièvement que ceux qui suivent l'hérésie dans laquelle ils sont nés. Il en est enfin qui ont prétendu qu'il n'y auroit d'exempts de la peine éternelle que les chrétiens fidèles jusqu'au bout à la doctrine catholique, quels que soient d'ailleurs les crimes dont ils sont chargés. Mais voilà encore une chose manifestement contraire à la parole de nos livres saints, puisqu'il est dit, *Jacq.*, II, 20 : « La foi sans les œuvres est morte ; » et *Matth.*, VII, 21 : « Ce n'est pas toujours celui qui me dit, Seigneur, Seigneur, qui entrera dans le royaume des cieux ; mais bien celui qui fait la volonté de mon Père, qui est dans les cieux. » Et combien d'autres passages de l'Ecriture sainte où les pécheurs sont menacés d'un châtiment éternel ! Ainsi donc, pour

---

Respondeo dicendum, quòd quidam fuerunt, ut dicit Augustinus in prædicto libro (1), qui non omnibus hominibus promiserunt absolutionem à pœna æterna, sed solis Christianis. Et in hoc diversificati sunt : quidam enim dixerunt quòd quicumque sacramenta fidei perceperunt, ab æterna pœna erunt immunes. Sed hoc est contrarium veritati ; quia quidam sacramenta fidei recipiunt, et fidem non habent, « sine qua impossibile est placere Deo, » *Hebr.*, XI. Et ideo alii dixerunt quòd solùm illi ab æterna pœna erunt immunes, qui sacramenta fidei sunt consecuti, et fidem catholicam tenuerunt. Sed contra hoc esse videtur, quòd aliquando aliqui catholicam fidem tenent, et postea ab ea recedunt ; qui non minori pœnâ sunt digni, sed majori, quia II *Petr.*, II : « Melius erit illis non cognoscere viam justitiæ, quàm post agnitionem retrorsum converti. » Planum est etiam plus peccare hæresiarchas qui de fide catholica recedentes, novas hæreses fingunt, quàm alios qui à principio aliquam hæresim sunt secuti. Et ideo alii dixerunt quòd illi soli ab æterna pœna sunt immunes, qui in fide catholica finaliter perseverant, quantumcumque aliis criminibus involvantur. Sed hoc manifestè contrariatur Scripturæ ; quia *Jacob.*, II, dicitur : « Fides sine operibus mortua est ; » et *Matth.*, VII : « Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in cœlis est. » Et in multis aliis locis, Scriptura

(1) Tum cap. 19, quantum ad primos, tum quantum ad secundos, cap. 20, tum cap. 21, quoad tertios hic deinceps notatos.

être à l'abri d'un tel châtiment, il ne suffit pas de persévérer jusqu'au bout dans la foi catholique; il faut de plus être finalement absous de tous ses péchés (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le Seigneur parle en cet endroit de la foi vivante ou parfaite, laquelle opère par l'amour ; car quiconque meurt dans une telle foi sera sauvé. Mais à cette foi est opposée, non-seulement l'infidélité formelle, mais encore toute faute mortelle.

2° Encore ici, la parole du Sauveur ne doit pas être entendue de tous ceux qui mangent sacramentellement sa chair, puisqu'il y en a qui la reçoivent d'une manière indigne, et qui dès lors « mangent et boivent leur propre condamnation, » I *Corinth.*, XI. Il s'agit là de ceux qui reçoivent la chair du Sauveur d'une manière spirituelle et qui lui sont incorporés par la charité; et cette union est opérée par la manducation sacramentelle quand on s'approche dignement du sacré banquet. Le sacrement conduit à la vie éternelle par sa propre vertu; mais on peut se priver soi-même d'un tel fruit par le péché, après même avoir dignement reçu ce sacrement (2).

3° Le fondement, dans la pensée de l'Apôtre, c'est la foi vivante ou formée; celui qui élève des péchés véniels sur ce fondement, « souffrira un dommage, » parce que Dieu le punira de ces péchés; pour lui néanmoins il finira par se sauver, mais comme à travers le feu, ou bien des tribulations temporelles, ou bien du purgatoire, après sa mort.

(1) Il faut avouer que l'auteur poursuit jusque dans leurs derniers retranchements, par cette remarquable série de thèses et le développement de chacune en particulier, ces lâches chrétiens qui s'efforcent d'amoindrir les vérités divines, ou d'échapper par quelque ingénieux subterfuge aux lois morales dont elles sont le principe et le fondement. Mais on reconnoît en même temps les leçons les plus élémentaires du christianisme, celles que l'Eglise adresse chaque jour aux petits enfants. Qu'en seroit-il de la vie humaine, que seroit la vertu, que deviendroit la religion elle-même, s'il étoit permis de s'abandonner à toutes sortes de désordres, pourvu seulement qu'on possédât la foi, ou qu'on pratiquât les sacrements?

(2) Cette réponse, qui coupe court à toutes les autres difficultés et nous montre dans tous les temps la même doctrine, est tirée de l'ouvrage de saint Augustin, cité plus haut.

---

peccantibus æternas pœnas comminatur. Unde non omnes finaliter in fide persistentes, à pœna æterna erunt immunes, nisi et ab aliis criminibus inveniantur finaliter absoluti.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus ibi loquitur de fide formata, quæ per dilectionem operatur; in qua quicumque decesserit, salvus erit. Sed huic non solùm opponitur infidelitatis error, sed quodlibet peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd verbum Domini intelligitur non de illis qui tantùm sacramentaliter edunt, qui indignè quandoque sumentes, *judicium* (1) *sibi manducant et bibunt*, ut dicitur I *ad Cor.*, XI. Sed loquitur de manducantibus spiritualiter, qui per charitatem ei incorporantur; quam incorporationem facit sacramentalis comestio, si quis dignè accedat. Unde, quantum est ex virtute sacramenti, ad vitam æternam perducit; quamvis aliquis se possit tali fructu privare per peccatum, etiam postquam dignè sumpserit.

Ad tertium dicendum, quòd *fundamentum* in verbis Apostoli intelligitur fides formata; super quam qui peccata venialia ædificaverit, *detrimentum patietur*, quia pro eis punietur à Deo; ipse tamen salvus erit finaliter, quasi per ignem, vel temporalis tribulationis, vel pœnæ purgatoriæ, quæ post mortem erit.

(1) Vel sicut græcum κρίμα reddi etiam potest *damnationem;* et sic explicat Haymo, ac similiter S. Thomas ibidem, lect. 7.

ARTICLE V.

Tous ceux qui font des œuvres de miséricorde seront-ils à l'abri de la peine éternelle?

Il paroît que tous ceux qui font des œuvres de miséricorde échapperont à la peine éternelle, et qu'elle sera seulement le partage de ceux qui négligent de telles œuvres. 1° Il est écrit, *Jac.*, II, 13 : « Jugement sans miséricorde à celui qui n'a pas fait miséricorde ; » et *Matth.*, V, 7 : « Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde. »

2° Nous voyons dans l'Evangile, *Matth.*, XXV, que le Seigneur entrera en discussion avec les réprouvés et les élus. Or, cette discussion roule uniquement sur les œuvres de miséricorde. Donc, c'est seulement pour avoir omis de telles œuvres qu'on sera éternellement puni ; et par suite même conclusion que plus haut.

3° Le Seigneur nous enseigne à prier ainsi, *Matth.*, VI, 12 : « Remettez-nous nos dettes, comme nous les remettons à nos débiteurs ; » puis il est ajouté : « Car si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera les vôtres. » Il paroît donc que les hommes de miséricorde, qui pardonnent aux autres leurs péchés, obtiendront eux-mêmes leur pardon, et que dès lors ils ne seront pas éternellement punis.

4° Sur cette parole, I *Tim.*, IV : « La piété est utile à tout, » la Glose, attribuée à saint Ambroise, s'exprime ainsi : « La discipline chrétienne se résume tout entière dans la miséricorde et la piété. Quand on s'attache à ces vertus, on peut quelquefois subir les attraits de la chair, et l'on en sera certainement puni ; mais on ne périt pas à jamais. Quand on subit, au contraire, le seul esclavage du corps, on sera frappé d'un châtiment éternel. » Ainsi donc ceux qui pratiquent les œuvres de miséri-

---

ARTICULUS V.

Utrùm omnes illi qui operantur misericordiæ opera, punientur æternaliter.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd illi omnes qui opera misericordiæ faciunt, non punientur æternaliter, sed solùm illi qui opera misericordiæ negligunt. *Jacob.*, II : « Judicium sine misericordia illi qui non fecit misericordiam ; » et *Matth.*, V : « Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. »

2. Præterea, *Matth.*, XXV, ponitur disceptatio Domini cum reprobis et electis. Sed illa disceptatio non est nisi de operibus misericordiæ. Ergo solùm pro operibus misericordiæ omissis aliqui æternaliter punientur; et sic idem quòd priùs.

3. Præterea, *Matth.*, VI, dicitur : « Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris ; » et sequitur : « Si enim dimiseritis hominibus, » etc. Ergo videtur quòd misericordes, qui aliis peccata dimittunt, ipsi veniam peccatorum consequentur ; et sic non æternaliter punientur.

4. Præterea, I *Tim.*, IV, super illud, « pietas ad omnia utilis est, » dicit Glossa Ambrosii : « Omnis summa disciplinæ Christianæ in misericordia et pietate est ; quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit sed non peribit. Si quis autem solum exercitium corporis habuerit, perennes pœnas patietur. » Ergo illi qui insistunt operibus misericordiæ, et peccatis carnalibus de-

corde, bien qu'ils commettent des péchés charnels, ne seront pas éternellement punis. Donc, etc.....

Mais l'Apôtre dit ainsi le contraire, I *Corinth.*, VI, 9 : « Ni les fornicateurs, ni les adultères, ne possèderont le royaume de Dieu. » Or plusieurs de ceux qui exercent des œuvres de miséricorde, se rendent coupables de ces crimes. Donc tous les miséricordieux ne parviendront pas à l'éternel royaume ; et de la sorte quelques-uns d'entre eux seront éternellement punis.

Il est dit, *Jac.*, II, 10 : « Quiconque ayant observé toute la loi, se rend néanmoins coupable en un point, est accusé d'avoir violé la loi tout entière. » On a donc beau garder la loi quant aux œuvres de miséricorde, si l'on néglige les autres œuvres, on est en contravention vis-à-vis de toute la loi, et passible dès lors d'un châtiment éternel.

(Conclusion. — Comme rien ne peut nous conduire à la vie éternelle sans la charité, ni la foi ni les œuvres de miséricorde ne peuvent mettre à l'abri des éternels supplices ceux qui meurent avec un péché mortel.)

Au témoignage encore de saint Augustin, dans le livre déjà cité, quelques-uns ont prétendu que tous les catholiques sans doute ne seroient pas délivrés de la peine éternelle, mais que ceux-là seuls y échapperont qui auront pratiqué des œuvres de miséricorde, quoiqu'ils aient été coupables d'autres péchés. Cette opinion n'est pas moins inadmissible que la précédente. En effet, sans la charité rien ne sauroit être agréable à Dieu, rien ne peut compter pour la vie éternelle. Or, il arrive que des hommes qui pratiquent des œuvres de miséricorde, ne possèdent pas la charité. Rien ne peut donc leur faire mériter la vie éternelle, ou les mettre à l'abri des supplices éternels ; et l'Apôtre le dit clairement, I *Corinth.*, XIII. On en voit également une preuve manifeste dans ceux qui volent de grands

---

tinentur, non in æternum punientur; et sic idem quod priùs.

Sed contra est, quod dicitur I *ad Cor.*, VI : « Neque fornicarii, neque adulteri, etc., regnum Dei possidebunt. » Sed multi qui se exercent in operibus misericordiæ, sunt tales. Ergo non omnes misericordes ad regnum æternum pervenient; et ita aliqui eorum æternaliter punientur.

Præterea, *Jacob.*, II, dicitur : « Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus (1). » Ergo quicumque servat legem quoad opera misericordiæ, et negligit alia opera, reatum de transgressione legis incurret ; et ita æternaliter punietur.

(Conclusio. — Cùm nihil sine charitate ad vitam æternam prodesse possit, nec fides nec opera misericordiæ eripient à pœna æterna eos qui cum peccato mortali decesserint.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in libro prædicto (cap. 27), quidam posuerunt non omnes qui catholicam fidem tenent, à pœna æterna esse liberandos, sed solùm illos qui operibus misericordiæ insistunt, quamvis etiam aliis criminibus sint subjecti. Sed istud non potest stare; quia sine charitate non potest aliquid Deo esse acceptum, nec sine ea prodest aliquid ad vitam æternam. Contingit autem aliquos operibus misericordiæ insistere, qui charitatem non habent. Undè his nihil prodest ad vitam æternam promerendam, vel ad immunitatem æternæ pœnæ, ut patet I *ad Cor.*, XIII. Et præcipuè hoc apparet absurdum in raptoribus, qui multa rapiunt, et tamen ali-

(1) Quia facit adversùs charitatem in qua pendent omnia, ut Beda ibi notat, quod et ex Augustino, Epist. XXIX, Hieronymo inscripta mutuatur.

biens et qui donnent quelques aumônes. Il faut donc en revenir à dire que tous ceux qui meurent en état de péché mortel, ne seront jamais, n'importe à quelle époque, délivrés des châtiments éternels, ni par la foi ni par les œuvres de miséricorde.

Je réponds aux arguments : 1° Ceux-là obtiendront miséricorde qui auront exercé la miséricorde avec les conditions voulues. Or, il n'en est pas ainsi de ceux qui se négligent eux-mêmes dans la miséricorde qu'ils exercent, et qui se nuisent au contraire par une vie criminelle. Ces hommes donc n'obtiendront pas la miséricorde qui délivre entièrement, alors même qu'ils obtiendroient une miséricorde qui donneroit un adoucissement aux peines dont ils sont dignes.

2° Si la discussion dont il s'agit ne roule que sur les œuvres de miséricorde, ce n'est pas que l'oubli de ces œuvres soit la seule cause d'un châtiment éternel; c'est que Dieu délivrera de la peine éternelle, même après des péchés commis, ceux qui obtiennent son pardon par des œuvres de miséricorde, «se faisant des amis avec les trésors de l'iniquité,» *Luc.*, XV, 19.

3° Cette prière est à l'usage de ceux qui demandent sincèrement que leurs dettes leur soient remises, mais non de ceux qui demeurent dans le péché. Il n'y aura donc que les vrais pénitents qui par des œuvres de miséricorde obtiendront une complète délivrance.

4° La Glose parle en cet endroit de l'attrait du péché véniel, dont on doit obtenir le pardon au moyen des œuvres de miséricorde, après avoir toutefois subi les peines qui lui servent d'expiation. Ou bien, s'il s'agit là du péché mortel, cela voudra dire seulement que les hommes encore vivant sur la terre et qui succombent aux attraits de la chair par fragilité, peuvent se disposer à la pénitence par les œuvres de miséricorde.

---

qua misericorditer largiuntur. Et ideo dicendum quòd quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides nec opera misericordiæ eos liberabunt à pœna æterna, etiam post quantumcumque spatium temporis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi misericordiam consequentur qui misericordiam ordinatè impendunt. Non autem ordinatè misericordiam impendunt, qui seipsos in miserendo negligunt, sed magis se impugnant malè agendo. Et ideo tales misericordiam penitus absolventem non consequentur, etiamsi consequentur misericordiam de pœnis debitis aliquid relaxantem.

Ad secundum dicendum, quòd non propter hoc ponitur disceptatio solùm de operibus misericordiæ, quia pro eorum neglectu tantummodo aliqui punientur æternaliter, sed quia illi ab æterna pœna liberabuntur post peccata, qui per opera misericordiæ sibi veniam impetraverunt, « facientes sibi amicos de mammona iniquitatis. »

Ad tertium dicendum, quòd illud à Domino dicitur his qui petunt sibi debitum relaxari, non autem illis qui in peccato persistunt. Et ideo soli pœnitentes per opera misericordiæ consequentur veniam penitus liberantem.

Ad quartum dicendum, quòd Glossa Ambrosii loquitur de lubrico venialis peccati, à quo aliquis post purgatorias pœnas, quas *vapulationem* dicit, per opera misericordiæ absolvetur. Vel si loquatur de lubrico mortalis peccati, est intelligendum quantum ad hoc quod adhuc in vita ista existentes, illi qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera misericordiæ ad pœnitentiam disponuntur.

(1) Juxta monitum Christi, *Luc.*, XVI, vers. 9.

Dire que ceux-là ne périront pas, c'est simplement affirmer que par de telles œuvres ils se mettent en disposition de ne pas périr, avec le secours de la grâce du Seigneur, Dieu béni dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il (1).

(1) Parvenus au terme de notre longue et difficile entreprise, nous élevons, nous aussi, nos yeux et notre cœur vers le Seigneur Jésus, Dieu béni dans les siècles des siècles. C'est son amour seul qui soutint et guida le Docteur angélique dans l'érection de son immortel monument. C'est dans le même amour que nous avons d'abord puisé la pensée, puis le courage et la force d'étudier dans tous ses détails, d'interpréter sous toutes ses faces, et de transplanter enfin dans notre siècle et dans notre patrie le chef-d'œuvre de la théologie catholique. Notre reconnoissance envers Dieu seroit maintenant sans mélange, comme elle est sans restriction, si la conscience de notre foiblesse nous permettoit d'ignorer ce qui a dû nécessairement se glisser d'obscurités et d'imperfections dans un travail de cette nature. Mais, tel qu'il est, il peut devenir un utile auxiliaire, d'heureuses expériences nous l'ont déjà démontré, à cette généreuse impulsion, à ces goûts sérieux, à ces aspirations ferventes qui poussent aujourd'hui tant de jeunes intelligences, dans les rangs du sacerdoce en particulier, vers les sources les plus pures et les plus élevées de la science religieuse. C'étoit là principalement notre but; et si nous l'avons atteint, ne seroit-ce qu'en partie, c'est assez pour notre récompense, c'est plus que nous n'avions le droit d'espérer. Nous pouvons du moins nous rendre le témoignage, que nous n'avons rien négligé pour cela. En donnant le texte, et un texte enfin pur et correct, parallèlement à notre interprétation française, nous donnons aux esprits studieux le moyen de contrôler et de compléter à la fois la rude tâche que nous nous étions imposée.

Unde talis *non peribit,* id est disponetur per talia opera ad non pereundum, gratiâ introductâ à Domino, qui est benedictus in sæcula sæculorum. Amen.

FIN DU TOME SEIZIÈME ET DERNIER.

TABLES GÉNÉRALES

DE

LA SOMME THÉOLOGIQUE

CORRIGÉES AVEC SOIN ET CONSIDÉRABLEMENT AUGMENTÉES

PAR M. L'ABBÉ PELTIER

Chanoine honoraire de Reims

OBSERVATION GÉNÉRALE.

Pour toutes les Tables qui vont suivre, nous donnerons seulement le chiffre du volume et celui de la page de chacun des articles. Les chiffres romains indiqueront le volume où il faudra chercher la chose en question ; les chiffres arabes, mis à la suite, indiqueront la page de ce volume même.

TABLE I.

Passages de l'Ecriture expliqués dans la Somme théologique, y compris le Supplément.

GENÈSE.

EXODE.

purpura, etc. : comme plus haut, ch. XXVIII, v. 4. — 32 et 39. Altare, etc. : comme plus haut, XX, 24-25. — 33. Opertorium, etc. : VI, 541.

Chap. XL, vers. 1. Locutusque est Dominus, etc. : VI, 410.—2. Eriges tabernaculum, etc.: comme plus haut, ch. XXVI, v. 1. — 9. Et assumpto unctionis oleo, etc. : VI, 568-569, 602. — 12-13. Applicabisque Aaron, etc. : comme plus haut, ch. XXIX, v. 1.—20-24. Posuit et mensam, etc. : VI, 535 et s. — 27. Et altare holocausti, etc. : comme plus haut, ch. XX, v. 24 et 25. — 31. Postquam cuncta perfecta sunt, etc. : XII, 99.

LÉVITIQUE.

Chap. I, vers. 1 et s. Vocavit Dominus, etc. : IX. 109. — 3. Si holocaustum fuerit, etc. : VI, 517-520.—5. Sanguinem ejus fundentes, etc.: VI, 518. — 9. Oblata omnia adolebit, etc. : VI, 512; XII, 28. — Et suavem odorem Domino : comme plus haut, *Genèse*, ch. VIII, v. 21, Odoratusque est.—14-15. De turturibus et pullis, etc. : VI, 515-516 et 519; XII, 289. — 15. Retorto ad collum capite : VI, 510.

Chap. II, vers. 1. Anima cùm obtulerit, etc.: VI, 511; IX, 114. — 5. Si oblatio tua fuerit de sartagine : XIII, 606. — 11. Nec quidquam fermenti ac mellis, etc. : VI, 511. — 13. In omni oblatione tua offeres sal : VI, 511.

Chap. III, vers. 1. Quòd si hostia, etc. : VI, 510; XII, 28.—Immaculata offeret, etc. : VI, 510; IX, 121; XII, 31. — 2, 8 et 13 : comme plus haut, ch. I, v. 5.— 16. Suavissimi odoris : comme plus haut; *Genèse*, ch. VIII, v. 21, odoratusque.— 16 et 17. Omnis adeps Domini erit : VI, 517 et 585.

Chap. IV, vers. 2 et 17. Anima quæ peccaverit, etc. : VI, 648; XIII, 537. — 3. Vitulum immaculatum : comme plus haut, ch. III, v. 1. — 4. Ponetque manum super caput hostiæ, etc. : VI, 564. — 5. Hauriet quoque de sanguine, etc. : *Ibid.* — 7. Sanguinem fundet : comme plus haut, ch. 1, v. 5. — 8, 19, 26, 31 et 35 : comme plus haut, ch. III, v. 16 et 17. — 26 et 31. Rogabitque, etc. : VI, 602.

Chap. V, vers. 1. Si peccaverit anima et audierit, etc. : VIII, 608; IX, 637; XIII, 537. — 2. Anima quæ tetigerit aliquid immundum, etc. : VI, 555-559; XII, 345. — 6. Offerat de gregibus agnam, etc. : comme plus haut, ch. III, v. 1. Immaculata offeret. — Orabitque, etc.: comme plus haut, ch. IV, v. 26 et 31. — 7, 8 et 9. Comme plus haut, ch, 1, v. 15, Retorto ad collum capite. — 11. Non mittet in eam oleum, etc. : VI, 514 et 521. — 17-18. Anima si peccaverit per ignorantiam, etc. : XIV, 28.

Chap. VI, vers. 3. Sive rem perditam invenerit, etc. : VIII, 584. — 5. Omnia quæ per fraudem, etc. : VIII, 506-508 et 740. — Et quintam insuper, etc. : VI, 649; VIII, 509-511. — 6. Offeret arietem immaculatum, etc. : VI, 510. — 7. Rogabit pro eo, etc. : comme plus haut, ch. IV, v. 26 et 31. — 10. Vestietur tunica sacerdos, etc. : XIV, 599.—23. Omne sacrificium sacerdotum igne, etc. : VI, 517.

Chap. VII, vers. 2. Sanguis ejus per gyrum, etc. : comme plus haut, ch. I, v. 5. — 7. Sicut pro peccato, etc. : VI, 517.— 11 et s. Hæc est lex hostiæ pacificorum, etc. : VI, 511. — 14. Fundet hostiæ sanguinem : comme plus haut, ch. 1, v. 5.— 15-18. Cujus carnes, etc. : VI, 518. — 21. Quæ tetigerit immunditiam, etc. : comme plus haut. ch. V, v. 2. — 25-27. Si quis adipem, etc. : comme plus haut, ch. III, v. 16 et 17. — 32. Armus quoque dexter, etc. : VI, 519. — 35. Hæc est unctio, etc. : IV, 499.

Chap. VIII, vers. 2 et s. Tolle Aaron, etc. : VI, 548. — 8. Rationali in quo erat doctrina et veritas : XIV, 600. — 14. Cumque super caput, etc. : comme plus haut, ch. IV, v. 4. — 31. Cumque sanctificasset Moyses Aaron, etc. : XIII, 60.

Chap. IX, vers. 2. Utrumque immaculatum : VI, 517; IX, 121. — 11. Extra castra comburetis : XII, 468. — 12 et 18. Sanguinem, etc. : comme plus haut, ch. I, v. 5.— 21. Pectora eorum et armos dextros, etc. : VI, 518. — 24. Laudaverunt Dominum ruentes, etc. : IX, 21, 34, 109-110 et 158.

Chap. X, vers. 14. Pectusculum, etc. : comme plus haut, ch. IX, v. 21. — 19. Quomodo potui, etc. : VI, 599.

Chap. XI, vers. 2. Hæc sunt animalia quæ comedere, etc. : VI, 575. — 4 et s. Quidquid autem ruminat, etc. : VI, 488. — 24. Et quicumque, etc. : comme plus haut, ch. V, v. 2. — Usque ad vesperum : VI, 562.—45. Sancti eritis, etc. : VI, 413, 416 et 426; XIII, 101.

Chap. XII, vers. 2. Mulier si suscepto, etc. : VI, 556; XII, 287-288 et 290. — 6. Pullum columbæ, etc. : VI, 515-516 et 520; XII, 287. — 7. Orabitque pro ea, et sic mundabitur : comme plus haut, IV, 26 et 31.

Chap. XIII, vers. 2. Homo in cujus cute, etc. : VI, 556 et 693.— 47. Vestis lanea, etc. : VI, 558.

Chap. XIV, vers. 2-4. Hic est ritus leprosi, etc. : VI, 565, et 602-603. — 8. Cumque laverit, etc. : VI, 568. — 10, 12 et 21. Comme plus haut, ch. III, v. 1, Immaculatos offeret. — 13. Hostia pro peccato : comme plus haut,

ch. VII, v. 7. — 19. Rogabitque pro eo : comme plus haut, ch. IV, v. 26 et 31. — 20. Et ponet illud in altari, etc. : VI, 600. — 22. Duosque turtures, etc. : comme plus haut, ch. I, v. 14-15. — 34. Si fuerit plaga lepræ in ædibus : VI, 558. — 48. Si introïens sacerdos viderit lepram, etc. : VI, 547.

Chap. XV, vers. 2, 5 et 27. Vir qui patitur fluxum, etc. : VI, 555; XIII, 575. — 5. Immundus erit usque ad vesperum : comme plus haut, ch. XI, v. 24; Usque ad vesperum. — 14. Duos turtures, etc. : comme plus haut, ch. 1, v, 14 et 15. — 19. Mulier quæ redeunte mense, etc. : VI, 559; IX, 256. — 30. Rogabitque pro ea, etc. : comme plus haut, ch. IV, v. 26 et 31.

Chap. XVI, vers. 6, 18 et 24. Orabit pro se, etc. : VI, 602. — 15. Inferet sanguinem ejus intra velum : XII, 38-39. — 17. Pontifex sanctuarum, etc. : XII, 34. — 19. Per aspersionem sanguinis, etc. : VI, 599. — 29-30. Affligetis animas vestras, etc. : VI, 544, 602 et 608; XIII, 369.

Chap. XVII, vers. 6. Fundetque sacerdos sanguinem, etc. : comme plus haut, ch. I, v. 5. — 11 et 14. Anima carnis in sanguine est : VI, 519; XIII, 373. — 15. Contaminatus erit, etc. : VI, 559.

Chap. XVIII, vers. 4. Facietis judicia mea, etc. : VI, 432, 548. — 5. Quæ faciens homo vivet in eis : VI, 484. — 6. Omnis homo ad proximam, etc. : III, 471; VI, 661; XV, 183, 276. — 7. Non revelabit turpitudinem, etc. : X, 301. — 8. Turpitudinem uxoris patris tui non revelabis : XV, 208. — 10. Turpitudo tua est : XV, 183. — 16. Turpitudinem uxoris fratris, etc. : XV, 208. — 17. Talis coitus incestus est : X, 274 et 300; XV, 208. — 19. Ad mulierem quæ patitur, etc. : VI, 557; XV, 334. — 21. De semine tuo non dabis, etc. : IX, 21. — 22 Cum masculo non commiscearis, etc. : VI, 482; X, 143 et 306-309; XIII, 281. — 23. Cum omni pecore, etc. : X, 307 et 309.

Chap. XIX, vers. 2. Sancti estote, etc. : comme plus haut, ch. XI, v. 45. — 3. Sabbata mea, etc. : VI, 489, 496-497 et 629-633. — 5. Si immolaveritis, etc. : comme plus haut, ch. III, vers. 1, Quòd si hostia. — 6-8. Eo die quo fuerit immolata, etc. : VI, 520. — 10. Neque in vinea, etc. : VI, 640. — 11. Nec decipiet, etc. : VIII, 396-397 et 413; IX, 589-591. — 12. Non perjurabis, etc. : VI, 481; IX, 335. — 13. Non facies calumniam, etc. : VIII, 412, 613-614 et 622. — Nec vi opprimes eum : X, 366. — Non morabitur, etc. : VI, 636; VIII, 523. — 14. Non maledices surdo : VIII, 696-697. — Timebis Dominum, etc. : V, 569; VII, 277, 444-478. — 15. Nec injuste judicabis : VIII, 474-478, 485-487 et 596-598; XII, 678. — 16. Non eris criminator : VI, 482; VIII, 507, 579, et 682 683. — Nec susurro in populo : VIII, 679-683 et 685. — 17. Non oderis fratrem, etc. : VI, 482; VII, 586; VIII, 120 et 235. — Sed publice argue, etc. : VIII, 105-108; XII, 613. — 18. Diliges amicum tuum sicut teipsum : VI, 68, 684, VII, 580; VIII, 243; XI, 87. — Non quæras ultionem, etc. : VII, 596. — 19. Jumentum tuum, etc. : VI, 577. — Agrum tuum, etc. : VI, 577. — Veste quæ ex duobus, etc. : VI, 488, 576 et 587. — 22. Orabitque pro eo sacerdos; comme plus haut, ch. IV, v. 26 et 31. — 23-25. Quando ingressi fueritis, etc. : VI, 576. — 26. Non comedetis, etc.; comme plus haut, ch. III, v. 17. — Non augurabimini : VI, 481; IX, 271-274 et 291-293. — Nec observabitis somnia : VI, 481; IX, 287-288. — 28. Super mortuo, etc. : IX, 238-239. — Neque figuras, etc. ; IX, 253. 31. Non declinetis ad magos, etc. ; VI, 481; IX, 268-270, XII, 257 et 485 — 32. Coram cano, etc. : VI, 443 et 482; VIII, 532; X, 221. — 33. Si habitaverit advena, etc. : VI; 655-659. — 27. Custodite omnia, etc.; comme plus haut, ch. XVIII, v. 4.

Chap. XX, vers. 6. Anima quæ declinaverit ad magos, etc.; comme plus haut, ch. XIX, v. 31. — 7. Estote sancti, etc.; comme plus haut, ch. XI, v. 45. — 8. Custodite præcepta mea, etc.; comme plus haut, ch. XVIII, v. 4. — 9. Qui maledixerit patri, etc. : VI, 637; VII, 618; VIII, 697; XII, 485. — 16. Mulier quæ succubuerit cuilibet jumento, etc. : VI, 637; XII, 485. — 18. Qui coierit cum muliere in fluxu, etc.; comme plus haut, ch. XV, v. 19, et de plus, t. XV, p. 336. — 22-23. Cum masculo, etc. : VI, 482; XII, 485. — 24 et 26. Qui separavi vos, etc. : V, 162.

Chap. XXI, vers. 1. Ne contaminetur sacerdos, etc. : VI, 577. — 6. Sancti erunt Deo suo, etc. : comme plus haut, ch. XI, v. 45. — 9. Sacerdotis filia si deprehensa, etc. : XII, 141. — 10. Pontifex, id est, sacerdos maximus, etc. : VI, 593. — 17-18. Homo de semine tuo, etc. : VI, 548; XIII, 97; XIV, 582. — 21. Sacerdos in quacumque fuerit macula, etc. : XIII, 623; XIV, 526.

Chap. XXII, vers. 4-7. Homo de semine Aaron qui fuerit leprosus, etc. : XIV, 526. — 4 et 6. Qui tetigerit immundum, etc.; comme plus haut, ch. V, v. 2, et ch. XI, v. 24. — 8. Morticinum, etc. : VI, 581. — 14. Addet quintam partem, etc.; comme plus haut, ch. VI, v, 5. — 18-19. Quidquid illud obtulerit in holocaustum, etc. : VI, 519. — 19, 22 et 25. Immaculatus, etc.; comme plus haut, ch. III, v. 1, Immaculata offeret. — 27. Bos, ovis, etc. : XIII, 283.

NOMBRES.

voverit, etc. : IX, 165 et 170-171; XI, 286-288.

Chap. XXXI, vers. 2. Ulciscere priùs filios Israel, etc. : IX, 456 et 460; X, 347-348, 349, 351 et 352. — 16. Nonne istæ sunt quæ deceperunt, etc. : VI, 38.

Chap. XXXIII, vers. 53-54. Ego enim dedi vobis, etc. : VI 639. — 54. Pluribus dabitis, etc. : VI, 640.

Chap. XXXV, vers. 19. Propinquus occisi, etc.; comme plus haut, ch. XXXI, v. 2. — 25. homicida manebit ibi, etc. : XII, 522. — 28. Debuerat profugus, etc. : VI, 651; XII, 522.

Chap. XXXVI, vers. 2. Ut filiabus Alphaad, etc. : I, 437. — 7. Omnes enim viri, etc. : VI, 642 et 663; XII, 165.

DEUTÉRONOME.

Chap. I, vers. 11. Dominus Deus patrum vestrorum addat, etc. : I, 489. — 15. Tulique de vestris, etc. : VI, 630. — 16. Quod justum est judicate : VI, 639; VIII, 475. — 17. Nec accipietis cujusquam personam : I, 486; VI, 399, 414 et 677; VII, 362; VIII, 525 et 598.

Chap. III, vers. 24; comme plus bas, ch. VI. v. 4.

Chap. IV, vers. 2. Non addetis ad verbum, etc. : VII, 185 et 362; XIII, 24. — 6. Hæc est enim vestra sapientia, etc. : I, 16; VI, 465 et 504; VII, 412. — 8. Quæ est enim alia gens, etc. : VI, 412 et 417. — 9. Docebis ea filios, etc. : VII, 411 et 413. — 13. Et ostendit vobis pactum, etc. : VI, 455. — 13-14. Decem verba, etc. : VI, 427. — 19. Ne fortè elevatis oculis ad cœlum, etc. : III, 45; XVI, 115. — 36-37. De cœlo te fecit audire, etc. : VI, 414.

Chap. V, vers. 1. Audi, Israel, etc. : VI, 432. — 5. Ego sequester, etc. : IX, 426; XII, 86. — 8, 11-14, 16 et s. Non facies tibi sculptile, etc.; comme plus haut, *Exode*, ch. XX, v. 4. 7, 8 et 12. — 29. Quis det eos talem habere mentem, etc. : XIV, 55.

Chap. VI, vers. 1. Hæc sunt præcepta, etc. : VI, 431, 434 et 596. — 4. Audi, Israel, Dominum, etc. : I, 177, 179-180; II, 212; III, 594-595; VI, 434; VII, 409. — 5. Diliges Dominum, etc. : VI, 433 et 684; VII, 653-654; VIII, 236-238; XI, 86. — 6-8. Erunt verba hæc, etc. : VI, 576 et 588; VII, 412-414. — 13. Ac per nomen illius jurabis : VI, 692, 693 et 714; IX, 190 et 195. — 16. Non tentabis Dominum, etc. : IX, 190 et 318-320. — 17. Custodi præcepta, etc.; comme plus haut, *Lévitique*, ch. XVIII, v. 4.

Chap. VII, vers. 2. Non inibis cum eis fœdus, etc. : VII, 336. — 3. Neque sociabis cum eis conjugia : VI, 661. — 6. Te elegit Dominus, etc. : VI, 631; XI, 702-703. — 8. Dilexit vos Dominus : I, 423, 477-478 et 502. — 25. Non concupisces argentum, etc. : VI, 577. — 26. Ne fias anathema sicut illud est : VI, 592.

Chap. VIII, vers. 11. Observa et cave ne quando obliviscaris; etc. : VI, 498.

Chap. IX, vers. 5. Quia illæ egerunt impiè, etc. : VI, 659. — 6. Scito quòd non propter justitias, etc. : VI, 413. — 26. In brachio tuo extento ; I, 52.

Chap. X, vers. 4. Scripsit in tabulis, etc. : VI, 457. — 12. Et nunc, Israel, quid Dominus, etc. : V, 599; VI, 437; VII, 505 et 572; VIII, 228. — 14. Domini Dei tui est cœlum, etc. : II, 597. — 15. Patribus tuis conglutinatus est Dominus : I, 422; II, 578; IV, 591; V, 23-29. — 17. Dominus dominantium : I, 249. — Qui personam non accipit : comme plus haut, ch. I, v. 17. — 20. Ipsi adhærebis : VI, 417; VII, 658; XI, 151. — Jurabisque, etc. : comme plus haut, ch. VI, v. 13.

Chap. XI, vers. 1. Ama, etc.; comme plus haut, ch. VI, v. 5. — Et observa, etc.; comme plus haut, ch. IV, vers. 2. — 22. Adhærentes ei : comme plus haut, ch. X, v. 20.

Chap. XII, vers. 5-6, 11 et 21. Ut ponat nomen suum, ibi, etc. : VI. 527. — 13. Cave ne offeras, etc. : IX, 100-102. — 17. Non poteris comedere in oppidis, etc. : IX, 131. — 31. Non facies similiter, etc. : VI, 545. — 32. Nec addas quidquam nec minuas; comme plus haut, ch. IV, v. 2.

Chap. XIII, vers. 1-3. Si surrexerit in medio tui prophetes, etc. : VI, 481; VII, 407. — 3. Ut palam fiat utrùm diligatis eum, etc. : IV, 119; VIII, 235-239. — 5. Propheta autem ille aut fictor somniorum interficietur : VII, 408. — 8. Neque parcat ei oculus tuus, etc. : VIII, 604-606.

Chap. XIV, vers. 1-2. Non vos incidetis, etc. : VI, 546. — 22-23. Decimarum partem, etc. : IX, 127. — 23. Et comedes, etc.; comme plus haut, ch. XII, v. 17. — Ut in eo nomen, etc.; comme plus haut, ch. XII, v. 5, 11 et 21. — 28-29. Anno tertio separabis, etc. : VI, 341; IX, 131.

Chap. XV, vers. 2. Cui debetur, etc. : VI, 635. — 4. Et omnino indigens et mendicus non erit inter vos : XI, 218. — 6. Fœnerabis gentibus multis, etc. : VIII, 717. — 7, 9 et 12. Si unus de fratribus tuis, etc. : VI, 643. — 14. Dabis viaticum de gregibus, etc. : VI, 663. — 20. Comedes ea, etc.; comme plus haut, ch. VII, v. 17.

Chap. XVI, vers. 18. Judices et magistros,

XV, 719.— Et absque ulla iniquitate : I, 520; II, 629; XIII, 333. — Justus : I, 434-438.— 6. Numquid non ipse est pater tuus : II, 128 ; XII, 199. — 7. Interroga patrem tuum, etc. : VII, 176. — 15. Recessit a Deo : I, 52. — 35. Mea est ultio : IX, 464; X, 346. — 38. De quorum victimis, etc. : VI, 518. — 39. Videte quòd ego sim solus : II, 86-90. — Et non sit alius Deus præter me : comme plus haut, ch. VI, v. 4. — Ego occidam et vivere faciam : VIII, 549. — 40. Vivo ego in æternum : I, 371-374. — 42. De captivitate nudati capitis : XIV, 583.

CHAP. XXXIII, vers. 9. Qui dixit patri suo, etc. : IX, 389. — 15. De pomis collium æternorum : I, 158. — 26. Non est Deus alius, etc.; comme plus haut, ch. VI, v. 4. — Ascensor cœli auxiliator tuus, XII, 649.

CHAP. XXXIV, v. 10. Non surrexit ultra propheta, etc. : X, 499 et 565-566; XI, 482.

LIVRE DE JOSUÉ.

CHAP. I, vers. 5. Non dimittam nec derelinquam te : I, 143; IV, 108-110. — 6 et 7. Confortare et esto robustus : VI, 483 ; X, 108-110.

CHAP. II, vers. 20. Si nos prodere volueris, etc. : VIII, 187-188.

CHAP. III, vers. 16. Ad instar montis intumescentes, etc. : XII, 317.

CHAP. V, vers. 2. Fac tibi cultellos, etc. : XIII, 283. — 5-6. Populus autem, etc. : XIII, 285. — 14. Sum princeps exercitus Domini, etc. : IV, 102.— 15. Et adorans, etc. : IX, 95.

CHAP. VI, vers. 3. Circuite urbem, etc. : IX, 621.—4. Septimo autem die, etc. : VIII, 185. — 25. Rahab verò meretricem, etc. : VI, 657.

CHAP. VII, vers. 5. Percussi sunt à viris urbis Hai, IX, 474. — 14. Quamcumque tribum sors invenerit, etc. : IX, 293. — 19. Fili mi, da gloriam, etc. : VIII, 619.

CHAP. VIII, vers. 2. Prædam verò et omnia, etc. : VIII, 591. — 4. Ponite insidias, etc. : VIII, 187-188 et 650. — 15. Josue verò et omnis Israel, etc. : IX, 513-516.

CHAP. X, vers. 12. Dixitque coram eis, etc. : X, 367. — 14. Non fuit antea, etc. : X, 613.

CHAP. XI, vers. 14. Omnemque prædam, etc.; comme plus haut, ch. VIII, v. 2.

CHAP. XIV, vers. 15. Nomen Hebron ante vocabatur, etc. : XII, 466.

CHAP. XVIII, vers. 6. Mittam vobis hic sortem : IX, 271 et 295.

CHAP. XIX, vers. 1, et chap. XXI, vers. 4. Egressa est sors : *Ibid.*

CHAP. XXII, vers. 8. Dividite prædam, etc.; comme plus haut, ch. VIII, v. 2. — 16. Cur reliquistis Dominum, etc. : I, 52. — 17. An parum vobis est, etc. : VI, 217. — 26. Extruamus nobis altare, etc. : VI. 540; XIII, 661.

CHAP. XXIV, vers. 16. Absit a nobis ut relinquamus, etc.; comme plus haut, ch. XXII, v. 16. — 17. Custodivit nos in omni via : IV, 103.

LIVRE DES JUGES.

CHAP. II, vers. 16. Suscitavitque, etc. : VI, 631.

CHAP. III, vers. 1. Hæ sunt gentes quas Dominus dereliquit, etc. : VII, 361; XIII, 255. — 15. Suscitavit eis salvatorem, etc. : *Ibid.*

CHAP. IV, vers. 4. Erat autem Debora prophetissa; X, 608; XIV, 570.

CHAP. V, vers. 20. Stellæ manentes in loco suo : IV, 48.

CHAP. VI, vers. 11. Venit autem angelus, etc. : I, 147 ; II, 469-471. — Et sedit sub quercu : I, 52. — 17. Da mihi signum : IX, 323. — 21. Angelus autem Domini evanuit, etc. : XII, 599.

CHAP. VII, vers. 15. Cumque audisset Gedeon, etc. : IX, 293.

CHAP. XI, vers. 27. Non ego pecco in te : VIII, 178-182, 192 et 591; IX, 62. — 29-31. Factus est super eum, etc. : IX, 148.

CHAP. XIII, vers. 5. Erit enim nazaræus, etc. : XI, 174-176.

CHAP. XIV, vers. 12. Proponam vobis problema, etc. : IX, 317.

CHAP. XV, vers. 14. Irruit spiritus Domini in eum : X, 561.

CHAP. XVI, vers. 17. Nazaræus, id est Deo consecratus; etc.; comme plus haut, ch. XIII, v. 5. — 30. Moriatur anima mea, etc. : VIII, 466 et 548; IX, 669; XII, 492.

CHAP. XIX, vers. 23. Cessate ab hac stultitia : VIII, 267-269.

CHAP. XXI, vers. 5. Grandi enim juramento, etc. : IX, 183 et 203-207.

LIVRE DE RUTH.

LIVRE I DES ROIS.

LIVRE II DES ROIS.

LIVRE III DES ROIS.

LIVRE IV DES ROIS.

LIVRE I DES PARALIPOMÈNES.

LIVRE II DES PARALIPOMÈNES.

LIVRE I D'ESDRAS.

LIVRE II D'ESDRAS.

LIVRE DE TOBIE.

LIVRE DE JUDITH.

LIVRE D'ESTHER.

LIVRE DE JOB.

PSAUMES.

LIVRE DES PROVERBES.

LIVRE DE L'ECCLÉSIASTE.

CANTIQUE DES CANTIQUES.

LIVRE DE LA SAGESSE.

LIVRE DE L'ECCLÉSIASTIQUE.

PROPHÉTIE D'ISAIE.

PROPHÉTIE DE JÉRÉMIE.

LAMENTATIONS DE JÉRÉMIE.

PROPHÉTIE DE BARUCH.

PROPHÉTIE D'ÉZÉCHIEL.

PROPHÉTIE DE DANIEL.

PROPHÉTIE D'OSÉE.

PROPHÉTIE DE JOEL.

PROPHÉTIE D'AMOS.

PROPHÉTIE DE JONAS.

PROPHÉTIE DE MICHÉE.

PROPHÉTIE DE NAHUM.

PROPHÉTIE D'HABACUC.

PROPHÉTIE D'AGGÉE.

PROPHÉTIE DE ZACHARIE.

PROPHÉTIE DE MALACHIE.

LIVRE I DES MACHABÉES.

LIVRE II DES MACHABÉES.

EVANGILE DE S. MATTHIEU.

ÉVANGILE DE SAINT MARC.

ÉVANGILE DE SAINT LUC.

ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

ACTES DES APOTRES.

ÉPITRE AUX ROMAINS.

XIV, 94. — 13. Ne ponatis, etc. : VIII, 235. — 14. Nihil commune per ipsum : VI, 578 ; X, 220-230 ; XII, 347. — 15. Si enim propter cibum, etc. : VIII, 209 ; IX, 539. — Noli cibo tuo, etc. : VIII, 223. — 17. Non est enim regnum Dei, etc. : VI, 702 ; VIII, 2 ; X, 170 ; XI, 176 ; XII, 338 ; XIII, 11. — 21. Bonum est non manducare, etc. : VI, 614 ; VIII, 203 ; X, 220. — 23. Omne autem quod non est ex fide, etc. : IV, 510 ; V, 499 et 527 ; VI, 614 ; VII, 321 ; XV, 270.

Chap. XV, vers. 1. Debemus nos firmiores, etc. : VIII, 55. — 2. Unusquisque vestrum, etc. : IX, 545. — 4. Quæcumque scripta sunt, etc. : VIII, 508 ; IX, 60 ; XI, 114 ; XII, 548. — 8. Dico enim Christum, etc. : I, 443 ; XI, 479 ; XII, 367. — 9. Gentes autem, etc. : I, 443. — 20. Sic prædicavi Evangelium, etc. : XII, 366. — 24. Si vobis primum ex parte fruitus fuero, etc. : IV, 390. — 27. Si spiritualium eorum, etc. : IX, 138 ; XI, 215. — 30. Adjuvetis me, etc. : IX, 59 ; XIII, 312 ; XV, 575.

Chap. XVI, vers. 1. Commendo vobis Phœben, etc. : XI, 197. — 6. Salutate Mariam, etc. : VII, 631. — 25. Secundum revelationem, etc. : I, 150.

ÉPITRE I AUX CORINTHIENS.

Chap. I, vers. 5. In omnibus divites, etc. : VIII, 342 ; XI, 246. — 8. Confirmabit vos, VIII, 240. — 9. Fidelis Deus, etc. : V, 534 ; VII, 510. — 10. Idipsum dicatis omnes, etc. : VII, 191. — Et non sint in vobis schismata : VIII, 166, 175 et 235 ; XI, 246. — Sitis autem perfecti in eodem sensu et in eadem sententia : XI, 81. — 12. Ego sum Pauli, etc. : XIII, 96, 154. — 13. Numquid divisus est Christus ; XIII, 96 et 676. — Numquid Paulus crucifixus est pro vobis : XII, 507 ; XIII, 27 et 91. — Aut in nomine Pauli baptizati estis : XIII, 93. — 17 Non enim misit me, etc. : XIII, 188. — 18. Verbum crucis pereuntibus, etc. : XII, 79 et 508. — 20. Nonne stultam fecit, etc. : I, 517 ; VIII, 269. — 24. Christum Dei virtutem et Dei sapientiam : XI, 406 et 476 ; XII, 193 et 195. — 25. Quod infirmum est Dei fortius est hominibus : V, 492 ; XII, 508. — 26. Non multi sapientes secundum carnem, etc. : XII, 270. — 27. Infirma mundi elegit, etc. : XII, 247. — 29. Ut non glorietur, etc. : VIII, 256. — 30. Sapientia : VIII, 256 ; XII, 186. — Justitia : XI, 637. — Redemptio : XII, 509. — 31. Qui gloriatur, etc. : X, 49-51.

Chap. II, vers. 4. Sermo meus et prædicatio mea non in persuasibilibus, etc. : X, 607. — 6. Sapientiam autem loquimur, etc. : VIII, 257 ; XII, 373. — 7. Sed loquimur, etc. : II, 535. — 8-10. Quam nemo principum hujus sæculi cognovit : I, 219 ; XII, 397. — Si enim cognovissent, etc. : II, 663 ; XII, 252, 3?4, 473, 487 et 492. — 9. Oculus non vidit, etc. : IV, 302 ; V, 491 ; VII, 128 et 418 ; VIII, 9. — 10. Nobis autem revelavit Deus, etc. : II, 533 ; XII, 612. — Spiritus enim omnia scrutatur, etc. : V, 27. — 11. Quis enim hominum scit, etc. : II, 530 et 533 ; IV, 16. — Quæ Dei sunt nemo cognovit, etc. : I, 273 ; VI, 323. — 12. Nos autem non spiritum, etc. : I, 465 ; VII, 84 ; X, 144. — Ut sciamus, etc. : X, 383. — 14. Animalis autem, etc. : VIII, 268 ; XII, 623. — 15. Spiritualis autem, etc. : I, 18 ; IV, 60 ; VIII, 248 et 470.

Chap. III, vers. 1-2. Tanquam parvulis, etc. : I, 1. — 3. Cum enim sit inter vos, etc. : V, 32 ; VIII, 163 et 166-168. — 8. Unusquisque propriam, etc. : VII, 133 et 658 ; XI, 57. — 9. Dei ædificatio estis : XIII, 342. — 10. Ut sapiens architectus, etc. : I ; 17 ; VIII, 248. — 11. Fundamentum enim aliud, etc. : V, 563 ; VII, 250-253 ; X, 390. — 12. Si quis autem superædificat, etc. : VI, 267 ; IX, 578 ; XV, 509. — 13. Uniuscujusque opus, etc. : XV, 636 ; XVI, 266. — 15. Si cujus opus arserit, detrimentum patietur : XV, 502. — Ipse autem salvus erit, XIII, 212 ; XV, 507 ; XVI, 322. — 16. Nes citis quia templum, etc. : VII, 33. — 17. Si quis templum Dei, etc. : VIII, 467. — 18. Si quis videtur inter vos, etc. : VIII, 264 et 266 ; IX, 533. — 19. Sapientia hujus mundi, etc. : VIII, 268 ; IX, 533.

Chap. IV, vers. 1. Sic nos existimet, etc. : VIII, 530 ; IX, 354 ; XI, 119 ; XIII, 625 et 654 ; XIV, 3 et 334 ; XV, 93. — 2. Hic jam quæritur, etc. : XI, 142. — 3. Neque meipsum judico : VII, 85. — 4. Nihil mihi conscius sum, etc. : VII, 86 ; XIV, 263. — 5. Nolite ante tempus judicare, etc. : XII, 680. — Illuminabit abscondita, etc. : IX, 193 ; XV, 677 ; XVI, 49. — Manifestabit consilia cordium, XV, 677. — 7. Quid habes quod non accepisti : III, 631-634 ; X, 50 ; XI, 724. — 12. Laborantes manibus nostris : XI, 199. — 15. In Christo Jesu per evangelium vos genui : XIII, 261 ; XV, 225-226. — 16. Imitatores mei estote, etc. : VII, 209 ; VIII, 214 et 545 ; IX, 153 ; X, 187. — 20. Non in sermone est regnum Dei, etc. : X, 170 et 605.

Chap. V, vers. 1. Ita ut uxorem patris, etc. : XV, 208-209. — 4. Congregatis vobis, etc. : VIII, 602. — 5. Tradere hujusmodi satanæ, etc. : XIV, 387. — 6. Nescitis quia modicum fermentum, etc. : VII, 337, VIII, 541. — 7. Pascha nostrum, etc. : VI, 546 et 553 ; XII, 460 ;

ÉPITRE II AUX CORINTHIENS.

ÉPITRE AUX GALATES.

ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS.

ÉPITRE AUX PHILIPPIENS.

ÉPITRE AUX COLOSSIENS.

ÉPITRE I AUX THESSALONICIENS.

ÉPITRE II AUX THESSALONICIENS.

ÉPITRE I A TIMOTHÉE.

ÉPITRE II A TIMOTHÉE.

ÉPITRE A TITE

ÉPITRE A PHILÉMON.

ÉPITRE AUX HÉBREUX.

ÉPITRE DE SAINT JACQUES.

ÉPITRE I DE SAINT PIERRE.*

ÉPITRE II DE SAINT PIERRE.

ÉPITRE I DE SAINT JEAN.

ÉPITRE II DE SAINT JEAN.

ÉPITRE III DE SAINT JEAN.

ÉPITRE DE SAINT JUDE.

APOCALYPSE DE SAINT JEAN.

———

TABLE II.

OU

Catalogue aussi complet que possible, et entièrement nouveau des Conciles, des Livres et des Auteurs tant sacrés que profanes cités dans la Somme théologique.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

Z.

TABLE III

Contenant dans un ordre alphabétique le précis de la doctrine de la Somme théologique réduite à quelques points principaux.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

TABLE IV,

OU

Table analytique par ordre alphabétique des matières contenues dans la Somme théologique, y compris le Supplément de la troisième partie.

Les abréviations dont nous faisons usage ici ont été d'avance expliquées en tête de la première Table générale.

A.

527 et 529-530. 4. C'est un péché plus grave, si elle a pour matière les choses spirituelles, que si elle a pour tout objet des biens temporels : VIII, 528-531.

Accident. 1. L' — appartient à l'être, sans pour cela former l'être lui-même : III, 447. 2. La vraie définition de l' — est, non la propriété de résider naturellement dans un sujet, mais l'aptitude à y résider : XIII, 464. 3. L'— concret se définit au moyen de son sujet pris pour genre, et l' — abstrait au moyen de ce même sujet pris alors pour différence : V, 366. 4. Ce qui survient dans une chose après que son être a été rendu complet, et sans avoir servi soi-même à le compléter, ne sauroit être qu'un — : XI, 365. 5. Tout —, comme toute forme autre que les substantielles, ne peut revendiquer l'être, la vérité et la bonté, que par rapport au sujet dans lequel il réside, et qui sans lui en seroit dépourvu : V, 390-391. 6. Tout — dépend de son sujet et se définit par son moyen : V, 365-366. 7. L' — est par soi sous le rapport de son sujet, puisque tout se ramène, en dernière analyse, à ce qui est par soi-même : I, 461-463 ; III, 604-605. 8. Tout — est plus noble sous un rapport, mais non absolument, que le sujet dans lequel il réside : I, 345 ; V, 547-548 ; VII, 46 ; XI, 568. 9. Un — peut dépasser son propre sujet quant à l'action, mais non quant à l'être : IV, 133. 10. Ce qui ne convient à l'— qu'à cause de son sujet, et non à cause de lui-même, ne peut pas lui être attribué d'une manière abstraite, mais seulement d'une manière concrète : V, 366. 11. L'— peut rester sans le sujet auquel il appartient, si Dieu le veut ainsi : XIII, 461-465. 12. Un — ne peut changer de sujet en restant numériquement le même, quoique, spécifiquement parlant, le même puisse passer d'un sujet à un autre : XIII, 463. 13. Les accidents s'individualisent, se comptent et se distinguent entre eux d'après leurs suppôts : II, 40, 182 et 212. 14. Un seul et même sujet ne peut pas supporter à la fois deux accidents spécifiquement les mêmes et numériquement distincts : III, 516-517 ; V, 507. 15. Un — peut servir de suppôt à un autre —, mais pourvu qu'il soit reçu lui-même dans une substance : III, 202 ; IV, 340 ; V, 324-325 et 393-394 ; XIII, 469. 16. Le sujet est la cause matérielle, efficiente et finale des accidents qui font partie de ses propriétés ; quant aux autres, il n'en est que la cause matérielle : III, 197-200. 17. Le sujet est cause des accidents qui lui sont propres, non par manière de transformation, mais plutôt par manière d'epanouissement : 200 et 202. 18. Un — n'a point de matière élémentaire dont il soit composé, mais il a une matière objective à laquelle il se rapporte, et une matière subjective dans laquelle il réside : V, 389. 19. L' — est au sujet ce que l'acte est à la puissance : I, 67 ; II, 488 ; V, 371. 20. Les accidents naturels ont pour cause le sujet même dans lequel ils résident : III, 197-200. 21. Dans les accidents conçus sous une forme concrète, le genre se tire du sujet qui leur sert de matière ; conçus sous une forme abstraite, leur genre se tire de leur manière d'être : V, 139. 22. L' — peut agir sur son sujet comme cause formelle, mais non comme cause efficiente : VI, 194 ; VII, 46, 56 et 60-61. 23. Une substance spirituelle ne sauroit être le sujet que d'accidents qui se rapportent, soit à l'intellect, soit à la volonté : V, 332-333. 24. Dieu a voulu que les accidents du pain et du vin restassent dans le sacrement de l'autel pour quatre raisons differentes : 1° à cause de l'usage auquel ils sont destinés ; 2° à cause de la manducation spirituelle qu'ils représentent ; 3° pour empêcher que ce sacrement n'inspire de l'horreur ou du mépris ; 4° à cause du besoin qui est en nous d'être amenés à la connoissance des choses spirituelles à l'aide des choses sensibles : XIII, 409 et 440. 25. Ils y demeurent sans sujet qui les supporte : XIII, 418-420 et 461-465. 26. La quantité y est l' — qui supporte les autres : 465-470. 27. Ces accidents n'ont pas l'air pour suppôt : 463. 28. Ils gardent le même mode d'être, d'agir et de patir qu'ils avoient avant la transsubstantiation, 470-490. 29. Ils tiennent de la substance à laquelle ils appartenoient l'action qu'ils continuent d'exercer : 423 et 470-472. 30. Ils y conservent leur vertu nutritive, en modifiant même substantiellement le corps de ceux qui s'en nourrissent : 472, 477-480 et 481-482. 31. Ils modifient aussi les corps voisins d'eux, 470-472. 32. Ils nourrissent ceux qui les reçoivent dans leur estomac : 481-482. 33. Plusieurs des modifications qu'ils produisent sont naturelles, d'autres sont miraculeuses : 423. 34. Ils peuvent produire de nouvelles substances : 477-480. 35. Ils peuvent se mêler avec d'autres liquides, 485-490. 36. Ils peuvent être divisés, sans que Jésus-Christ le soit pour cela : 483-485. 37. La fraction des accidents signifie trois choses : 1° la division des chairs de Jésus-Christ qui eut lieu dans sa passion, 2° la répartition des graces qui découlent de lui, et 3° la distinction de son corps mystique en divers états, savoir : l'état des saints qui sont déjà avec leurs corps dans la gloire,

moraux, qui ne sont tels au fond, qu'autant qu'ils sont des opérations de l'ame; les passions elles-mêmes ne fournissent que la matière aux actes moraux, et c'est la raison qui leur donne leur forme et leur complément : X, 244. 59. Un — moral numériquement le même peut être tout à la fois action et passion : IV, 205. 60. Un — humain a la qualité de vertu ou de péché, selon qu'il est bon ou mauvais : IV, 542. 61. Il y a des actes spécifiquement indifférents, et d'autres qui ne sauroient l'être : IV, 488-494. 62. Il y a des actes tellement mauvais de leur nature, que rien ne sauroit les rendre bons : IX, 502. 63. Un — moral est louable ou blâmable, méritoire ou punissable, suivant qu'il est bon ou mauvais : IV, 544-549. 64. Un — humain peut être bon à deux degrés différents, et n'avoir qu'une bonté purement morale, ou être de plus méritoire : VII, 10. 65. La bonté d'un — se déduit de son objet et de sa fin; sous le premier rapport, elle n'est encore que matérielle; au lieu que le second est le côté principal qui intéresse la volonté et qui fonde surtout le mérite : IV, 484. 66. La bonté d'un — humain se tire de son genre, de son espèce, de ses circonstances et de sa fin : IV, 479; V, 698-699. 67. La perfection d'un — que deux principes concourent à former exige la perfection de ces deux principes eux-mêmes : V, 401, 434-435, 529; VII, 237-238 et 246. 68. Le bien et le mal constituent des différences essentielles dans les actes humains, mais accidentelles seulement dans les actes des autres puissances : II, 397; IV, 480-484, 500-502; V, 376 et 377. 69. Le bien et le mal sont des différences essentielles pour les actes élicites, mais accidentelles seulement pour les actes impérés : IV, 483-484 et 500-502. 70. Tout — délibéré a une bonté ou une malice morale : IV, 491-494. 71. La bonté et la malice des actes humains dérive de leur conformité ou de leur défaut de conformité avec la raison : IV, 481-482, 489, 490, 495, 543; V, 119. 72. La bonté ou la malice morale d'un — dépend principalement de la disposition de la volonté : V, 127. 73. Un seul et même acte peut être bon et mauvais à la fois, si l'on ne veut parler que d'unité naturelle, mais cela est impossible, s'il s'agit d'unité morale : IV, 539-541; VIII, 398. 74. Les actes et les mouvements extérieurs sont des signes des dispositions de l'ame : X, 469 et 470. 75. Les actes extérieurs ont pour fin les actes intérieurs, tels que les actes de croire, d'aimer et d'espérer; c'est pourquoi aucun terme n'est assigné à la durée de ces derniers, au lieu que les premiers ne doivent être produits que dans une juste mesure : XIV, 32-34. 75. Les actes extérieurs, selon les cas divers, appartiennent à des vertus différentes : VIII, 50. 77. Les actes extérieurs appartiennent à la vertu qui a fourni le motif de les produire, *Ibid.* Le péché peut se trouver dans l' — extérieur comme dans l' — intérieur : X, 467-480. 79. Les mouvements des membres ne sont pas le siége où réside principalement le péché, ces actes extérieurs n'en sont que les instruments : VI, 6 et 164. 80. Les actes appartiennent aux suppôts : II, 239. 81. Les actes notionnels de Dieu sont ceux en vertu desquels une personne divine procède d'une autre, et les actes essentiels sont ceux qui ont pour objet d'amener les créatures à l'existence : II, 239. 82. Les actes notionnels sont attribués aux personnes divines, pour marquer l'ordre d'origine observé entre elles : II, 250-253. 83. Il faut reconnoître en Dieu une puissance relative aux actes notionnels : 243-245. 84. Les actes notionnels ne s'exercent pas sur le néant, mais ils émanent du Père : 257-262. 85. Les actes notionnels et les relations personnelles sont en réalité la même chose, et ne diffèrent que dans l'expression : 241 et 252. 86. Les actes notionnels qui indiquent un rapport de la personne à la nature, comme *donner* et *recevoir*, peuvent s'affirmer de la nature, mais non ceux qui indiquent un rapport d'une personne à une autre, comme *engendrer* et *être engendré* : 220-221. 87. Les actes notionnels ne peuvent pas avoir pour terme plusieurs personnes à la fois : 269-271. 88. Les actes notionnels préexistent dans l'esprit aux propriétés des personnes divines, à moins qu'il ne s'agisse de leurs propriétés constitutives, telles que la propriété d'agir : 248-249. 89. Les actes notionnels sont, selon qu'on les envisage, nécessaires, volontaires ou naturels : 253-256 et 279. 90. Ce qui en Dieu a rapport aux actes notionnels et essentiels ne s'affirme point des notions, quoique le reste puisse s'en affirmer : 111, et 239. 91. Tout — qui peut s'affirmer d'une personne divine sans marquer sa distinction d'avec l'essence, peut s'affirmer aussi de l'essence elle-même : 212-213.

Action. 1. L' — de Dieu ne diffère pas de son essence ni de sa puissance : I, 278-279, 511; II, 67, 264-265, 344, 483, 486 et 488; III, 228, 401; V, 317 et 385; XI, 526. 2. L' — de Dieu est une en réalité, et multiple selon notre manière de concevoir : II, 67. L' — de Dieu préside à celles de tous les agents créés : III, 629-630; V, 391.

4, L' — de Dieu qui se retrouve mêlée à tous les actes des créatures, ne doit pas se confondre avec l'acte de la création : II, 361-364. 5. L' — de Dieu n'affoiblit en rien celle des agents qui lui sont soumis : III, 629-630. 6. Toute — des créatures a son principe en Dieu : III, 632-633; IV, 319; VI, 99-101; VII, 5. 7. Toute —, de quelque part qu'elle vienne, est assujettie au bon vouloir de Dieu : XIII, 472. 8. L' — de notre intellect, comme de tout agent créé, dépend de Dieu, et quant à sa fin, et quant à sa matière, et quant à sa forme : III, 632-633; VII, 5. 9. Une — proprement dite est une opération qui a son principe dans la volonté et qui persévère dans l'intention; un simple acte est au contraire une opération transitive : V, 418. 10. Une — directe ne doit pas être confondue avec une — réflexe : II, 35-36; III, 358, 402-403. 11. Autre est l' — qui s'exerce sur un objet extérieur, en lui faisant une modification quelconque, comme l' — de chauffer ou de couper, autre est l' — qui ne se termine à rien d'extrinsèque, mais qui se passe tout entière en nous, et celle-ci même a son siége, ou dans les organes corporels, comme l' — de sentir, ou dans notre esprit, comme comprendre et vouloir : I, 373 et 472. 12. Une — est ou immanente ou transitive : I, 273-274, 373-374, 472; II, 4, 13, 18, 34 et 506; III, 358. 13. L'objet de l' — transitive, c'est-à-dire la matière, est séparé de l'agent, au lieu que celui de l' — immanente lui est identique : II, 505-506. 14. L' — transitive implique passion dans l'ojet auquel elle se termine; il n'en est pas de même de l' — immanente : I, 472; VIII, 467. 15. L' — immanente est l'acte et la perfection de l'agent qui l'exécute en lui-même, au lieu que l' — transitive est plutôt la perfection de l'être qui la subit : IV, 247. 16. Une — peut avoir lieu, ou avec transmutation de matière, comme les actions physiques, ou sans transmutation de matière et sans matière même préexistante, comme l' — créatrice : III, 458. 17. Un corps agit en tant qu'il est en acte, et un autre reçoit son — en tant qu'il est en puissance : IV, 131. 18. L' — d'une créature quelconque doit être distinguée de cette créature même : II, 482-483. 19. L' — d'un instrument, ou lui est propre et est conforme à sa propre nature, ou lui est simplement imprimée par le principal agent; dans le premier cas elle diffère de celle du principal agent, dans le second elle se confond avec elle : XI, 714, 717; XIII, 47. 20. Toute — humaine se spécifie d'après sa fin prochaine, et par conséquent il ne suffit pas pour sa bonté de la bonne volonté de l'agent : IV, 205-206; VII, 353-354. 21. Une — peut être volontaire, ou en tant qu'elle es télicite, ou en tant qu'elle est commandée par la volonté : IV, 200-201. 22. L' — de la volonté est fondée sur l' — de la nature : IV, 374. 23. Une — peut être une quant à l'espèce purement naturelle, et multiple quant à l'espèce morale, et réciproquement : IV, 206, 539-541; XII, 481. 24. Les actions qui ont pour principe une volonté délibérée, sont les seules qui soient proprement humaines, les autres ne sont que des actes de l'homme : IV, 200, 205 et 206. 25. L' — de la nature est déterminée à une seule chose, tandis que celle de la volonté embrasse les extrêmes opposés : II, 254-255; IV, 374. 26. L' — du premier principe est seule une opération dans toute la force du terme, celle d'un principe subordonné est plutôt une opération passive qu'une opération active : XI, 212-213. 27. L' — et la passion se réduisent à un mouvement numériquement le même pour les deux, et ne diffèrent l'une de l'autre que par l'opposition de leurs relations : II, 252 et 431. 28. L' — est spécifiée par la nature de l'agent : I, 283, IV, 205; XI, 717. 29. Le principe d'une action résulte de la fin qu'on s'y propose, de la puissance de l'agent et de la forme dont il poursuit la réalisation : III, 632. 30. Toute — est proportionnée aux forces de l'agent, et aucun agent naturel ne vise à dépasser les limites de son pouvoir : X, 33. 31. Toute forme qui ne dépend d'un agent que quant à sa production, subsiste après même que l' — de l'agent a cessé : III, 610. 32. Des agents dont l'un borne son — à donner la forme, et un autre la sienne à disposer le sujet à la recevoir, sont nécessairement des agents coordonnés entre eux : IV, 181. 33. Une seule et même — qui procède d'un premier et d'un second agent, suppose que ces agents ne sont pas de même ordre : III, 634. 34. Plus un agent est puissant, plus il peut exercer au loin son action : IV, 175; X, 130-131. 35. Deux actions dont l'une est la règle et la raison de l'autre, ne s'embarrassent pas, mais s'aident mutuellement : IV, 86. 35. L' — proprement dite doit être attribuée à l'agent, et non à l'instrument : IV, 441; XI, 594 et 638. 36. L' — est attribuée à l'instrument comme à l'agent immédiat, et à l'agent principal comme à celui par la vertu duquel elle se fait : XIII, 153. 37. L' — d'un instrument est double, car il agit et en vertu de sa

propre forme, et par la vertu de l'agent qui l'emploie : XI, 714, 717, 720, XIII, 47. 38. S'il n'existe qu'un agent principal et qu'il mette en œuvre deux instruments, on pourra compter une double action, mais un seul agent, et réciproquement : III, 150. 39. Un instrument a deux actions, l'une instrumentale où il manifeste la vertu de l'agent plutôt que la sienne propre, l'autre qui lui est propre et qui manifeste sa vertu particulière : XI, 714; XIII, 47. 40. Il ne sauroit être essentiel que l'— de l'agent principal et celle de l'instrument soient numériquement une même — : XI, 715. 41. Le mal produit dans une —, aussi bien que dans son effet propre ou dans la disposition de la matière, a toujours pour cause un défaut de l'agent principal ou de son instrument; au lieu que le mal produit dans les choses a pour cause ou un défaut de l'agent, ou une imperfection de la matière : II, 415. 417; IV, 474. 42. Toute — s'opère au moyen d'une forme : II, 398; III, 143; XI, 717. 43. La forme est le principe de l'— : XI, 4. 44. Toute — a pour principe une forme, en tant que cette forme a un effet en vue : I, 291. 45. Les actions ont pour objet les individualités : VI, 64. 46. Une forme substantielle n'est un principe d'— que par l'intermédiaire de certaines qualités : III, 183; XIII, 472. 47. L'— d'une qualité ne produit une forme substantielle, que par la vertu d'une première forme substantielle : II, 363; III, 42-43; IV, 132; XIII, 472. 48. Une forme parfaite dans son être naturel peut être le principe d'une — transitive, il en est autrement des formes imparfaites : IV, 306. 49. Une forme invariablement déterminée à une — ne requiert point de dispositions particulières : V, 317. 50. Aussitôt qu'une forme est acquise par un être, son action commence : VII, 111. 51. L' — implique l'origine du mouvement dans la signification première du mot, et s'il n'y pas lieu de supposer un mouvement, l' — n'impliquera qu'un ordre d'origine : II, 252 et 259. 52. L' — est à proprement parler l'actualisation de la puissance : II, 483. 53. Telle — est à elle-même sa propre fin, telle autre ne l'est pas : IV, 200-201. 54. Une — n'est bonne qu'autant qu'elle a d'être, et pour être bonne dans un sens absolu, elle doit avoir la plénitude de l'être qui lui est propre : IV, 470-473. 55. Une — humaine, pour être bonne, doit l'être dans son genre, dans son espèce, dans sa fin et dans ses circonstances : IV, 470 499, 528 et 530; V, 698-699. 56. Une — peut être en même temps bonne et mauvaise, mais c'est qu'alors elle en renferme moralement plusieurs : XIII, 626. 57. Toute procession implique une —, et réciproquement : II, 4. 58. L'— qui n'implique aucun mouvement, n'implique point de passivité par là même, si ce n'est grammaticalement parlant : II, 253. 59. L'action qu'accompagne quelque mouvement, à la différence de celle qui n'en implique aucun, est inséparable d'un changement, d'une passion, d'une altération, ou d'autre chose semblable : *Ibid.* 60. Des actions différentes les unes des autres, sans avoir la même fin prochaine, peuvent avoir la même fin dernière : IV, 206. 61. Pour que Dieu, ou l'amour de Dieu, soit la fin de nos actions, il est indispensable que nous les lui rapportions d'intention avant de les entreprendre : IV, 215.

Adam. 1. — ne voyoit pas Dieu dans son essence selon les conditions ordinaires de la vie présente, mais il n'a pu le voir ainsi que par une grace particulière : III, 507-511. 2. On ne peut pas supposer qu' —, avant son péché, ait vu l'essence divine, non pas même au moyen d'un secours surnaturel : 509-513. 3. — connoissoit Dieu au moyen des effets intelligibles de sa puissance, de la même manière que le connoissoient les anges, quoique avec une moindre abondance de lumières : 510. 4. La connaissance qu'— avoit de Dieu étoit naturelle et surnaturelle à la fois : 514-517. 5. — possédoit toutes les connoissances que l'homme peut acquérir naturellement : 516 et 574. 6. — avoit la prescience de l'incarnation divine, mais non celle de sa propre chute : VII, 177; XI, 322. 7. — avant son péché, comme les anges avant leur confirmation en grace, avoit la connoissance naturelle de certains mystères, que nous ne pouvons connoître présentement que par la foi : VII, 260-261. 8. — avoit des anges une connoissance plus parfaite que nous : III, 513. 9. — ne voyait pas l'essence même angélique; III, 512-514. 10. La connoissance qu'avoit — tenoit le milieu entre la nôtre et celle des bienheureux : III, 509. 11. La science d' —, quoique possédée au moyen d'espèces infuses, étoit au fond de la même nature que la nôtre : III, 516-517. 12. — avoit besoin d'images sensibles pour connoître : III, 512. 13. —, dans l'état d'innocence, n'avoit pas besoin de raisonner pour acquérir la science au moyen des choses sensibles : III, 510. 14. — ne pouvoit être trompé, tant qu'il restoit fidèle à Dieu : III, 517-520. 15. La science d' — ne rencontroit aucun obstacle positif, quoiqu'elle pût en rencontrer de négatifs : III, 507-514. 16. La science des choses naturelles que possédoit

détermine : V, 6. 21. L' — peut produire deux sortes d'impressions sur l'objet qui reçoit son action, savoir celle de la qualité dont il le revêt, et celle de l'action qu'il exerce sur lui : X, 502, 568 et 590. 22. Un — qui agit sans intermédiaire n'est séparé par aucune distance de l'objet qui reçoit son action : I, 128 et 129. 23. La matière corporelle n'est qu'imparfaitement amenée à l'acte qui lui est propre par la seule vertu d'un — universel ; pour l'amener à l'acte parfait, il lui faut un — particulier : III, 239. 24. L' — ne peut pas être le sujet de sa propre action, quand son action est transitive et que'lle s'exerce sur une matière étrangère ; mais il en est autrement de la volonté humaine par rapport à ses propres actes : V, 4. 25. A l'exception de Dieu, aucun n'a pour objet de son action la matière première, mais tous la supposent préexistante : XIII, 416. 26. Un — d'une puissance infinie n'exige ni matière préexistante, ni prédisposition dans la matière, qui vienne d'une autre cause que de lui-même : VII, 77. 27. Plus un — possède parfaitement la forme par laquelle il opère, plus est grande son énergie dans l'action : I, 515; X, 558. 28. La forme de l'effet produit se retrouve quant à la ressemblance dans l' — qui l'a imprimée, et elle s'y trouve matériellement s'il s'agit d'un — naturel, spirituellement du moins, s'il s'agit d'un — artificiel : I, 238-239 et 322. 29. Un —, pour agir en vue de produire une forme, doit avoir en lui-même la ressemblance de cette forme, soit dans son être naturel, soit dans son être intelligible : I, 322. 30. Une forme subsistante du genre de celles qu'imaginoit Platon ne sauroit être un — : III, 14-15, et 458; IV, 66. 31. Tout — précède d'une priorité de temps le terme de son action, si le mouvement en est le mode particulier; mais il en est autrement, si le mouvement y est étranger : II, 279. 32. Un — n'opère que pour une fin déterminée : I, 126 et 491 ; II, 393. 33. Tout — produit son semblable : IV, 130. 34. Un effet peut ressembler à l' — qui l'a produit de deux manières, savoir, ou par l'identité d'espèce, ou par une sorte d'affinité virtuelle : I, 237 ; III, 622 ; IV, 66-67 et 139. 35. L' — univoque manifeste sa vertu tout entière dans l'effet qu'il produit, il en est autrement de l'— équivoque : I, 515-516. Un — peut produire par une seule et même impulsion une multitude d'effets, si ces effets dérivent les uns des autres : VIII, 22. 37. Plusieurs agents subordonnés l'un à l'autre peuvent concourir à produire le même effet : XIII, 616-617. 38. Tout — secondaire suppose toujours quelque chose de provenu de l' — principal : III, 449. 39. Dans les choses que l'on désire pour elles-mêmes, plus l' — embrasse d'objets et étend au loin son action, plus sa force est grande ; mais c'est le contraire, s'il s'agit de choses qu'on ne recherche pas pour elles-mêmes : X, 558. 40. Tout — univoque se ramène à un — équivoque et le suppose, mais non réciproquement : I, 239. 41. Un — qui agit par la nécessité de sa nature ne sauroit être le premier de tous : I, 390. 42. Dieu, aussi bien que la nature, tout — en un mot, rapporte son action à procurer l'avantage, non de la partie, mais du tout : II, 390 et 400; III, 461. 43. Tout —, comme tel, est en acte : I, 42-43, 76, 510-511; III, 142 et 232; IV, 131 ; VI, 100; XI, 513. 44. Tout — créé agit par une vertu distincte de sa propre essence : II, 482-489. 45. Aucun — n'agit autrement que par la vertu qui lui vient de Dieu : III, 632-633. 46. Un — peut agir par la vertu d'un autre de deux manières, savoir, ou bien comme étant mû par la vertu de celui-ci, ou bien comme mettant cette vertu en action : II, 177. 47. Tout — agit pour une fin voulue, soit par lui-même, soit par celui dont il est l'instrument : I, 46; II, 334 et 566; IV, 201, 204, 402, 403 et 452; VI, 332; VII, 126. 48. La fin que se propose l' — n'est cause, qu'en tant qu'elle est dans sa volonté : IV, 200. 49. Tout — se propose un bien pour but : III, 633. 50. Tout —, à l'exception du premier —, subit l'action d'un autre : II, 673. 51. Tout — à l'exception de Dieu, agit pour une fin différente de lui-même, et par conséquent par besoin : II, 334. 52. C'est le propre d'un — imparfait d'agir par besoin, et par conséquent cela ne peut convenir à Dieu : *ibid.* 53. Il n'est pas nécessaire que l'— ait toujours présente à la pensée sa dernière fin : IV, 215. 54. Quoi que puisse faire un homme, il est vrai de dire qu'il agit pour une fin, quand même l'action qu'il feroit seroit elle-même sa dernière fin : IV, 200-201. 55. Lorsque plusieurs agents sont coordonnés entre eux, le second peut agir de deux manières, savoir, ou par l'impulsion de sa propre nature, ou par celle du premier : VII, 200. 56. Un — ne peut exercer d'autre action que celle qui convient à son espèce, à moins d'une vertu que lui prête un — supérieur : VII, 3, 14, 73 et 128. Voyez Agir.

Agilité. 1. Les corps glorieux auront l' — des esprits, pour obéir aux âmes qui leur seront réunies : XVI, 1-5. 2. Ils se serviront

rité : VIII, 245-246. 25. Nous devons l' — ainsi plus que nous-mêmes ou que notre prochain : VII, 608-613 ; VIII, 245. 26. Nous devons — les anges d'un amour de charité : VII, 598-599. 27. Il n'y a que Dieu avec notre prochain, notre ame et notre corps, que nous devions — d'un amour de charité : VII, 572-577 ; VIII, 245-246. 28. L'homme peut s' — soi-même et son corps d'un amour de charité : VII, 580-584. 29. On doit s' — soi-même plus que son prochain d'un amour de charité : VII, 613-615 ; VIII, 245-246. 30. Nous devons aimer notre prochain par le motif de la charité pour l'amour de Dieu, et non principalement pour lui-même : VII, 572-574, 576 et 593-594 ; IX, 408 ; XI, 232. 31. Nous devons — notre propre corps par le motif de la charité : VII, 582-584. 32. Nous devons — notre prochain par le motif de la charité plus que notre propre corps : VII, 616-617 ; VIII, 245-246. 33. Nous devons — les pécheurs par le motif de la charité quant à leur qualité d'hommes, et non quant à leur qualité de pécheurs : VII, 585-588, 600-602. 34. Nous ne devons pas — nos ennemis en leur qualité d'ennemis, mais il nous est commandé de les aimer tous en général en leur qualité d'hommes ; quant à les — chacun en particulier, c'est une chose de conseil, mais non de précepte, si ce n'est quant à la disposition où nous devons être de les — ainsi : VII, 592-595 et 596-597 ; VIII, 119 ; IX, 61 et 466. 35. Nous devons — d'un amour de concupiscence la charité et les autres vertus : VII, 575-577. 36. Nous devons — en vertu du précepte de la charité les démons et les autres reprouvés quant à la nature qu'ils ont reçue, mais non, si ce n'est d'une volonté antécédente, quant à la gloire dont ils sont exclus : VII, 600-602. 37. Il est naturel à tout être de s'— soi-même plus qu'autrui : II, 581 et 585. 38. Dieu nous aime plus que nous ne saurions l'aimer : VII, 637. 39. Il est naturel à tout individu d' — le bien de son espèce plus que son propre bien : II, 583-586 ; VII, 13. 40. Il est naturel à la partie d'— son tout plus qu'elle-même : II, 583-586 ; IV, 524-525 ; VII, 13. 41. Dans le ciel, l'amour des uns pour les autres n'a d'autre règle que le degré dont chacun peut approcher de Dieu : VII, 639-640. 42. Chaque bienheureux s'aime plus lui-même après Dieu, qu'il n'aime ses compagnons de félicité : VII, 638-642. 43. Les bienheureux aiment d'une volonté conséquente plus que leur propre bien le bien de ceux d'entre eux qui les surpassent en perfection, mais c'est le contraire qu'il faut dire si l'on veut parler d'une volonté antécédente, ou bien encore de l'intensité de l'amour : *Ibid.* 44. Nous devons — également tous les hommes quant au bien que nous leur voulons, mais non quant à l'intensité de l'acte : VII, 620. 45. Nous devons — tel de nos semblables plus que tel autre, selon qu'il nous appartient de plus près ou qu'il se rapproche davantage de Dieu : VII, 618-620 ; VIII, 245-246. 46. Nous devons — nos proches plus tendrement et plus fortement que les autres, quand même ces derniers leur seroient supérieurs en vertu : VII, 622-630. 47. Un fils doit aimer son père plus que ses propres enfants, à ne considérer que l'objet, quoique le contraire ait lieu sous le rapport de l'affection : III, 540. 48. Même chose à dire de l'amour qu'un fils doit à son père, comparé à celui qu'il porte à sa propre épouse : VII, 633-634. 49. Nous devons — nos proches plus que les autres en ce qui tient aux rapports naturels, nos concitoyens en ce qui concerne les relations civiles, les hommes de notre profession en ce qui tient à notre profession : VII, 625-627 ; VIII, 44 et 45. 50. On doit — ses enfants plus que ses frères et sœurs : III, 540. 51. Une mère aime son enfant plus que ne fait le père, et pourtant un enfant doit — son père plus que sa mère : VII, 630-632. 52. On doit aimer son filleul plus que ses propres enfants en ce qui tient à la religion, et ses enfants plus qu'un filleul en ce qui tient aux intérêts du temps : VII, 627. 53. Un bienfaiteur aime plus celui à qui il a fait du bien, que celui-ci n'aime son bienfaiteur : VII, 636-637. 54. Tout être s'aime naturellement soi-même, et par là même on aime naturellement tout ce qui participe à sa propre nature : II, 578 et 580 ; IV, 374 ; VI, 69. 55. Il n'appartient qu'aux justes de s' — eux-mêmes selon l'esprit, et c'est le propre d'un pécheur de s' — soi-même selon la chair : VII, 582 et 589-592. 56. L'union de celui qui aime avec l'objet aimé est ou réelle, ou affective : IV, 591. 57. Ceux qui n'ont pas l'habitude de la vertu, en conservent du moins le germe et comme la raison séminale, et c'est ce qui leur fait — dans les autres les vertus mêmes qu'ils n'ont pas : V, 20. 58. On peut — une chose pour une autre en la lui rapportant de quatre manières différentes, savoir comme à sa cause finale, formelle, efficiente ou matérielle : VII, 648-649. 59. On peut — parfaitement une chose sans la connoître parfaitement : V, 16 ; VII, 652. 60. Pour — une chose, il faut en avoir quelque idée : VII, 652. 61. Qui

organe, mais comme intermédiaire pour l'objet de ses opérations : III, 122. 15. Il est certaines opérations de l'— qui s'accomplissent sans l'intermédiaire du corps : III, 81, 121, 146, 147, 195-197; IV, 178-179. 16. L' — raisonnable est la forme du corps auquel elle est unie : III, 139-148, 173-180 et 467. 17. L' — n'est pas une émanation de l'essence de Dieu : III, 444-445. 18. L' — raisonnable est une forme immatérielle quant à l'opération qui lui est propre, mais matérielle quant à l'être corporel dont elle est la forme : III, 146. 19. Il est plus exact d'appeler l' — une substance raisonnable, que de l'appeler une substance intellectuelle : IX, 69. 20. Le principe intellectif, c'est-à-dire l'—, est la propre forme de l'homme : III, 145. 21. L' — est tout en quelque sorte, parce qu'ele reçoit par le sens toutes les espèces sensibles, et par l'intellect toutes les espèces intelligibles : III, 272 et 322. 22. L' — raisonnable est tout à la fois esprit et forme du corps par son essence, parce qu'il n'y a pas deux formes én elle, pas plus que dans le corps auquel elle est unie, et ainsi c'est d'elle que le corps reçoit tous les degrés de l'être qui lui est propre pour être parfait dans son genre : III, 157; XIII, 423. 23. L' — est au dernier rang parmi les substances intellectuelles : II, 449; III, 139, 167, 188, 232 et 422-423. 24. L' — intellective est la plus noble des formes : III, 146. 25. L' — humaine se trouve placée sur les confins de la nature spirituelle et de la nature corporelle : III, 188. 26. L' — raisonnable est incorporelle et subsiste en elle-même ; III, 119-122, 133 et 447; IV, 179. 27. L' — raisonnable est immortelle : X, 436. 28. L' — raisonnable est incorruptible : II, 592; III, 132-136, 160, 447 et 556; IV, 99 et 180; VI, 209-212. 29 L' — est l'acte d'un corps organisé : III, 163-164 et 179, 30. L' — est principalement l'acte du corps tout entier, et secondairement l'acte de chacune de ses parties : 179. 31. L'— raisonnable n'est en elle-même qu'une partie de la nature humaine : III, 121 et 139; IV, 280. 32. L' — n'a pas besoin d'être un composé de toutes choses pour connoître toutes choses : III, 320. 33. On peut distinguer dans l' — raisonnable ce qu'elle est et ce de quoi elle est : III, 132, 445 et 447. 34. L' — n'est pas composée de matière et de forme à proprement parler, mais plutôt d'acte et de puissance : III, 128 132 et 445. 35. L' — raisonnable n'a pas de matière dont elle soit composée, mais pourtant elle est unie à la matière : III, 152. 36. La totalité quantitative ne convient à l' — ni en vertu de son essence, ni par accident, et par conséquent l' — est indivisible sous tous rapports : III, 178. 37. L' — est le principe de la vie dans tous les êtres d'ici-bas : III, 118. 38. L'— raisonnable n'est pas l'homme, quoi qu'ait pu dire là-dessus Hugues de Saint-Victor : II, 43; III, 125-127 et 145; IV, 183; XII, 538. 39. L' — n'est pas un corps : III, 116-119. 40. L'— raisonnable dépend du corps pour commencer d'être, mais non pour persévérer dans l'existence : III, 152-153. 41. La multiplication des ames, aussi bien que leur distinction numérique, a pour cause la multiplication des corps : III, 148-154. 42. La différence d'aptitude des ames dépend des divers degrés de perfection des corps auxquels elles sont unies dans l'état de nature tombée, comme cela eût eu lieu dans l'état d'innocence, mais il n'en sera pas ainsi dans l'état de gloire : III, 376; XII, 614. 43. L' — raisonnable est tel être en particulier, si l'on entend par là un être subsistant, mais non, si l'on ne veut appeler ainsi que les êtres subsistants complets : III, 121. 44. L' — toute seule n'est pas une personne : II, 45; III, 127. 45. Les ames raisonnables sont numériquement distinctes à proportion des individus dans la même espèce : III, 150-152. 46. L'— raisonnable n'est pas produite par voie de génération : III, 446-447 et 569; IV, 177-182; VI, 123 et 128. 47. L'— raisonnable ne tire point son être de la matière, mais elle est créée par Dieu seul : III, 135, 445-447, 449 et 556 ; IV, 177-182, 264 et 371 ; IX, 106. 48. L'— intellective est créée par Dieu comme terme de la génération humaine : IV, 181. 49. La création de l'— et l'acte de son union avec le corps ne diffèrent, qu'en ce que sa création établit uniquement un rapport entre elle et Dieu, au lieu que l'acte de son union avec le corps établit à la fois ce même rapport, et de plus celui qui se forme entre elle et le corps auquel elle s'unit : VI, 166. 50. Dieu unit, en la créant, l' — au corps conçu dans le péché originel, parce qu'il vaut mieux pour l'— d'être ainsi que de n'être pas du tout : VI, 166. 51. Toutes les ames n'ont pas été créées en même temps, comme le prétendoit Origène : IV, 182-185. 52. Il est naturel à l'— d'être unie au corps : IV, 284. 53. Si l'— n'étoit pas faite pour être unie au corps, sa nature ne seroit plus la même : III, 139. 54. Il est nécessaire que l' — raisonnable soit unie à tel corps en particulier, plutôt qu'à tel autre : III, 166-170. 55. L'union de l'— avec le corps est immédiate, et non pas

due à l'action d'un corps intermédiaire : III, 173-175. 56. L'— est unie immédiatement à la matière première pour en être la forme : III, 164 et 170-175. 57. L'— est unie au corps comme forme, et non pas simplement comme moteur : III, 139-148, 172, 173-175 et 177 ; IV, 67 et 169 ; VI, 169. XI, 504. 58. L'— n'est pas unie au corps, comme si elle n'en étoit que le moteur, au moyen des puissances sensitives, mais elle lui est unie immédiatement comme sa forme : III, 171 et 172. 59. L'— est unie au corps pour y trouver le complément de son énergie : II, 449 et 498 ; III, 419-424 ; IV, 183. 60. L'— unie au corps est plus complète dans ses puissances que lorsqu'elle en est séparée : III, 419-424 et 426 ; IV, 183 et 280, 61. Il n'est point dans la nature de l' — d'être ou de subsister séparée du corps : III, 419-424 ; IV, 183 et 282-285. 62. Toute — séparée a dès-lors sa volonté fixée par rapport à sa fin : XII, 576 et 691. 63. L'— aussitôt après la mort va en paradis, ou en purgatoire, ou en enfer : XII, 691. 64. L'opinion contraire est une hérésie : II, 681 65. L'— séparée conserve une aptitude et une disposition naturelle à se réunir à son corps : III, 147-148. 66. Tant que l' — possède Dieu sans être en même temps réunie à son corps, elle désire, tout en jouissant de son bonheur, d'y voir participer aussi ce dernier : IV, 281. 67. La séparation de l' — d'avec le corps retarde son bonheur en ce sens, qu'elle l'empêche de tendre de toutes ses forces à la vision de l'essence divine : *Ibid.* 68. Les ames séparées peuvent apparoître aux vivants : III, 441-442. 69. L' — séparée ne peut plus mouvoir aucun corps ; IV, 170-172. 70. L'apparition d'une — séparée ne peut avoir lieu que par miracle : *Ibid.* 71. L'— séparée est tourmentée par le feu de l'enfer sous le rapport de la tristesse qui l'accable, mais sans aucune altération de sa substance : II, 680. 72. Les opérations sensitives ne sauroient avoir lieu dans une — séparée : III, 203-205. 73. Les puissances immatérielles demeurent toujours en acte dans une — séparée ; quant à ses puissances organiques, elles n'y sont plus qu'en principe : III, 203-205 et 437-438 ; V, 559. 74. Les habitudes des sciences acquises ici-bas subsistent avec leurs actes dans une — séparée : III, 424, 431-434 et 435-436 ; V, 560-562. 75. L' — séparée pense, soit au moyen d'espèces infuses, soit au moyen de celles qu'elle a acquises ici-bas, mais non au moyen d'espèces innées, ou d'espèces abstraites, qu'elle se formeroit dans cet état, non plus qu'au moyen d'images qu'elle reviendroit emprunter aux objets matériels, transportée qu'elle est dans une sphère plus haute : III, 136, 419-424, 425-426, 427-428, 435-436 et 437 ; IV, 292 ; V, 561-562 ; XI, 559-561. 76. Les ames des bienheureux, avant comme après la résurrection, peuvent penser sans images empruntées aux objets sensibles : II, 490 ; XI, 560. 77. Une — séparée se connoît elle-même par elle-même : III, 426. 78. Les ames séparées se connoissent les unes les autres et connoissent aussi les anges : III, 424-426 ; XI, 558. 79. Une — séparée connoît les anges au moyen de similitudes qui lui sont imprimées par une opération divine : III, 426. 80. Une — séparée a une connoissance parfaite des autres ames séparées, mais imparfaite des anges, à moins qu'elle ne reçoive à cet égard des lumières surnaturelles : III, 424-426 et 428 ; XI, 558. 81. Les ames séparées ne connoissent pas toujours ce qui se passe ici-bas : III, 438-442. 82. Une — séparée ne connoît pas toujours les objets particuliers qui lui sont présents, mais seulement ceux que recommande à son attention une connoissance acquise précédemment, ou la disposition particulière où elle se trouve, ou une habitude naturelle, ou une influence divine : III, 427-428, 83. Les ames séparées peuvent connoître les actions des vivants par l'intermédiaire, soit des ames nouvellement sorties de ce monde, soit des anges, soit enfin des démons, supposé la permission de Dieu : III, 441. 84. Une — séparée connoît naturellement toutes les choses naturelles, mais d'une manière vague et confuse : III, 427-428. 85. La distance des temps est un obstacle aux actes intellectifs d'une — séparée, mais non celle des lieux : III, 436-438. 86. L'usage des comparaisons et du raisonnement est naturel aux ames séparées : XI, 564. 87. L' — séparée conserve incessamment la connoissance d'elle-même et celle de Dieu, puisqu'elle ne perd jamais la présence de l'un pas plus que de l'autre : III, 499. 88. Le mouvement de la connoissance de l'— raisonnable est ou circulaire, ou en ligne droite, ou oblique : XI, 5 et 26-32. 89. L'objet de la connoissance de l' — conjointe comprend trois degrés, savoir, les choses corporelles, les choses immatérielles et enfin Dieu : III, 511-514. 90. L'— connoît les corps et tout le reste au moyen d'espèces, et non en pénétrant leur essence : III, 314-322. 91. L' — n'acquiert ici-bas aucune de ses connoissances au moyen d'espèces infuses, mais seulement au moyen d'espèces abstraites des choses sensibles : 322-330. 92. L' — ne connoît rien ici-bas

finie, mais elle peut se développer à l'infini : VII, 552. 125. Les puissances de l'— découlent de son essence : V, 185 et 197-200. 126. Une puissance de l'— peut découler de son essence par l'intermédiaire d'une autre : III, 200-202 et 225. 127. Les puissances organiques de l'— découlent de son essence, en tant que l'— est l'acte du corps, et les autres en découlent en tant qu'elle lui commande : III, 180. 128. L'— peut être cause de ses puissances de trois manières, savoir comme cause efficiente, formelle et matérielle ou subjective : III, 197-200 et 201-202. 129. Les puissances de l'— les plus parfaites sont les principes actifs des moins parfaites, et les précèdent sous le rapport de la fin aussi bien que dans l'ordre de la perfection et de la nature, quoique, sous un rapport différent, ce soient les secondes qui engendrent les premières et qui en sont la cause matérielle : III, 201-202 et 225. 130. Les puissances qui ne s'exercent pas par les organes sont dans l'— comme dans leur sujet, mais les puissances organiques ne sont en elle qu'en tant qu'elles résident dans le tout composé : III, 195-197, 199 et 204. 131. Une puissance qui a l'— pour sujet peut à son tour être le sujet d'une autre : III, 202 et 225. 132. On distingue trois ordres différents dans les puissances de l' —, savoir, l'ordre de perfection, celui de génération et celui des objets de ces puissances : III, 192-194 et 201-202. 133. Toutes les puissances de l'— ont un rapport nécessaire avec leur objet propre et principal : I, 386. 134. Les puissances de l'— se gênent l'une l'autre quand elles dirigent leur action sur des objets differents, mais non quand elles s'exercent sur le même objet : V, 114 et 165-167; VI, 59: IX, 656; X, 269 ; XI, 638-639. 135. Chaque puissance de l'— est une sorte de forme ou de nature : III, 273. 136. L'usage est de désigner le plus souvent les puissances de l'— par les noms de leurs actes : III, 307. 137. Chaque puissance de l'— a son appétit naturel, ainsi la volonté, par exemple, et il en est de même de chaque membre et de chaque partie du corps, de tout être en un mot : III, 210-211. 138. L'— raisonnable a un plus grand nombre de puissances que toute autre espèce d'êtres : III, 186-188. 139. Plus l'— a de mobilité, plus elle a d'organes, de puissances et d'opérations : II, 67; III, 169 et 188. 140. L'— est au corps ce que la forme est à la matière, et elle est à ses puissances ce que la substance est à ses accidents; elle précède donc ses puissances dans l'ordre de génération comme dans celui de perfection; mais elle ne précède le corps que dans l'ordre de perfection, puisque dans l'ordre de génération c'est le corps qui la précède : III, 308. 141. L' — a deux puissances motrices, l'une qui commande le mouvement, et l'autre qui l'exécute : III, 125. 142. La puissance de l'— dont l'objet reçoit l'action est une puissance active, et celle au contraire dont l'objet fait l'action est une puissance passive : III, 236. 143. Toutes les puissances sensitives de l' — sont passives, toutes ses puissances végétatives au contraire sont actives; quant à ses puissances intellectives, elles sont en partie passives et en partie actives : *Ibid.* 144. L' — a trois vies différentes, quatre degrés de vie et cinq espèces de puissances, qui sont, suivant qu'il s'agit de l'une ou de l'autre, végétatives, sensitives, motrices par rapport au lieu, appétitives et intellectives : I, 369 370; III, 206-226. 145. Toutes les puissances intellectives, sensitives, appétitives et appréhensives intérieures de l' — ont besoin de se former des habitudes pour celles de leurs opérations qui réclament l'exercice de la raison, mais l'habitude n'est nullement nécessaire pour les opérations naturelles qui sont l'effet de l'instinct : V, 317-318. 146. Toutes les habitudes opératives appartiennent plutôt aux puissances de l' — qu'à son essence : V, 323-325. 147. La grace réside immédiatement dans l'essence de l' —, et non dans ses puissances : V, 324; VII, 50-53 et 86; XI, 377, 447-448; XIII, 49. 148. La grace met dans l' — quelque chose de créé : VII, 39-43 149. La grace agit sur l' — comme cause formelle, et non comme cause efficiente : VII, 46, 56 et 60-61. 150. L' — est absolument parlant plus noble que la grace, mais relativement parlant c'est l'inverse qu'il faut dire : VII, 46. 151. Une même puissance de l' — peut posséder à la fois plusieurs habitudes : V, 369-372; VIII, 283. 152. Tout ce qui diversifie la puissance, diversifie l'habitude, mais non réciproquement : IV, 353; V, 369-372 et 395; VIII, 283. 153. Les puissances sensitives appréhensives intérieures sont susceptibles d'habitudes, mais non les extérieures : V, 327-328 et 404. 154. Les puissances végétatives de l' — ne sont pas susceptibles d'habitudes: V, 326-327. 155. Toute perfection d'une puissance quelconque de l'— est une vertu : VII, 52. 156. Les vertus ont pour sujet les puissances de l'— : V, 322-325 et 392-394; XI, 465. 157. Les vertus ont leur siége dans les puissances raisonnables de l'—, raisonnables, disons-nous, soit par leur nature,

fermés dans ceux des ordres supérieurs, mais non réciproquement : IV, 41. 119. Les — inférieurs communiquent quelquefois les dons des — supérieurs, mais par la vertu de ces derniers : IV, 89 et 103. 120. L'essence des — supérieurs est plus noble, et leurs moyens de connoître et de manifester la vérité plus puissants que ceux des — inférieurs : III, 422-423; IV, 4, 9 et 12. 121. Rien n'empêche de dire que les — inférieurs ont le gouvernement des corps terrestres, ceux d'une hiérarchie plus élevée celui des corps célestes, et les plus élevés de tous l'honneur d'assister devant la face de Dieu : II, 653. 122. Dieu n'agit jamais en dehors de l'ordre établi parmi les — de telle sorte, que les supérieurs reçoivent l'impulsion des inférieurs, comme le contraire a lieu : IV, 10 et 123. 123. Les formes des — supérieurs sont plus universelles que celles des inférieurs : II, 501-504; IV, 62. 124. Le mode de connoitre des — supérieurs est plus universel et plus parfait que celui des inférieurs : III, 422; IV, 11-13. 125. Les — supérieurs connoissent plus parfaitement et plus clairement les objets mêmes que connoissent aussi les — inférieurs : VII, 209. 126. Les — supérieurs n'ont pas besoin d'un aussi grand nombre de formes intelligibles que les inférieurs, parce que la lumière intellectuelle est plus condensée dans leur intellect : III, 422. 127. Les — supérieurs, au moyen d'une seule espèce, peuvent connoître plus de choses que les inférieurs au moyen de plusieurs : II, 494-497; III, 422. 128. Les — supérieurs, pouvant contempler plus à découvert la sagesse divine, aperçoivent en Dieu des mystères de l'ordre de la grace plus nombreux et plus sublimes, qu'ils manifestent ensuite aux — inférieurs en agissant sur leur intellect : II, 533. 129. Les — supérieurs illuminent les inférieurs : IV, 2-5, 8-10, 18-19, 24, 89, 165 ; VII, 74. 130. Les — supérieurs instruisent les inférieurs de tout ce qu'ils savent les premiers : IV, 12, 49 et 50. 131. Dieu ne cessera jusqu'au jour du jugement de révéler de nouvelles vérités aux — supérieurs, et ainsi le moyen leur sera toujours donné d'illuminer ceux des ordres inférieurs : IV, 13; XI, 51. 132. Les — des ordres inférieurs n'illuminent jamais des — qui leur sont supérieurs, cela même n'est pas possible : IV, 8-10, 18, 24, 165. 133. Les bons — ont la supériorité sur les mauvais : IV, 59-60. 134. Les bons —, ne fussent-ils que d'un ordre inférieur, ont la supériorité sur les mauvais, quand même ceux-ci appartiendroient par leur nature à un ordre supérieur : 60. 135. Les mauvais — appartenant par leur nature à un ordre supérieur ont la supériorité sur les autres mauvais — d'un ordre inférieur : II, 657 ; IV, 55-57. 136. Les — ont l'administration immédiate des choses d'ici-bas : IV, 63-64. 137. Tous les —, même de l'ordre le plus infime, ont une vertu plus élevée et plus universelle qu'un genre quelconque d'êtres corporels, et c'est uniquement l'ordre réglé par la divine sagesse qui a préposé de préférence tels ou tels — à telle ou telle partie du monde matériel : IV, 64. 138. Parmi les ames humaines, aucune dans l'ordre de la nature n'a la supériorité sur quelque autre que ce soit, comme il est vrai que le démon a dans ce monde la supériorité sur l'homme : II, 681. 139. La supériorité des mauvais — est fondée sur la justice de Dieu, mais non sur la leur propre : IV, 56. 140. La supériorité des — cessera après le jugement général, quant au ministère qu'ils exercent envers nous : II, 679. 141. L'intelligence des — ressemble à celle de Dieu, en ce qu'ils n'ont besoin pour connoître ni de la présence des objets, ni du ministère des sens, ni du raisonnement, comme nous autres : II, 544 et 600 ; XI, 29-31. 142. L'intellect des — n'est jamais en puissance; mais il est au contraire toujours en acte : II, 430 et 490. 143. L'intellect des — est en puissance, tant essentielle qu'accidentelle, relativement aux choses qu'ils ne peuvent connoître que par révélation; mais il ne peut être qu'en puissance accidentelle à l'égard des choses qu'ils connoissent naturellement : II, 539. 144. L'intellect des — est toujours en acte et ne sauroit être en puissance à l'égard du Verbe éternel et des choses qu'ils découvrent en lui : *Ibid.* et XI, 30. 145. Les — bienheureux ne sauroient se tromper : II, 549-552. 146. La volonté des — diffère de leur intelligence : II, 562-564. 147. Les — n'ont pas d'autres puissances que l'intellect et la volonté : II, 491-494 ; III, 229. 148. Leur intellect tient le milieu entre celui de Dieu et celui de l'homme quant à sa vertu et à son mode de connoître, puisque en eux la connoissance n'est pas identique à l'essence comme elle l'est en Dieu, et elle ne dépend pas de la présence des objets comme la nôtre, mais uniquement de l'action divine : III, 341. 149. L'intellect des — n'est pas imparfait de sa nature comme le nôtre, mais il ne l'est qu'en comparaison de l'intelligence divine : I, 184. 150. Il n'y a pas à distinguer dans les — un intellect agent et un intellect possible : II, 491. 151. L'intellect des — est en puissance à l'égard des vérités sur-

naturelles qu'il n'a pas encore plu à Dieu de révéler, tandis que le nôtre est souvent en puissance à l'égard même des vérités naturelles : II, 491. 152. L'intellect des — a été, dès le principe, en possession de toutes les vérités qu'ils peuvent connoître naturellement, mais il en est tout autrement du nôtre : II, 497-501 : III, 167, 325 et 454; IV, 58. 153. L'intellect angélique et l'intellect divin ont immédiatement la connoissance totale et parfaite d'une chose, au lieu que le nôtre n'y parvient que peu à peu : III, 370 ; VII, 261 ; XI, 15-16. 154. Il y a dans les — manque de connoissance par rapport à certaines choses : I, 204-207 ; II, 550 ; III, 575 ; IV, 7; VI, 48; VIII, 364. 155. Les anges ignorent certaines vérités surnaturelles, mais non aucune des vérités qu'ils peuvent connoître naturellement, au lieu que nous ignorons, nous autres, bien des choses tant de l'ordre naturel que de l'ordre surnaturel : II, 550. 156. Il est conforme à notre nature intellectuelle de connoître les choses qui n'ont l'être que dans une matière individuelle; conforme à celle des — de connoître indépendamment de toute condition matérielle; mais il est essentiel à Dieu de connoître les êtres dans leur essence : I, 193 ; III, 349-350. 157. L'intellect divin est un acte parfait par rapport à tout être en général, et ainsi il est tout seul un acte pur; l'intellect angélique est toujours un acte par rapport aux choses intelligibles pour lui-même; mais il en est autrement de notre intellect, qui est en puissance par rapport aux choses mêmes qu'il peut connoître naturellement : III, 231-232 et 394-396; V, 317, 336 et 341. 158. L'intellect de Dieu est sa connoissance même, mais il en est autrement de l'intellect angélique, ainsi que du nôtre : II, 483; III, 401. 159. Les — sont dits des esprits et des intelligences, parce qu'ils n'ont que des connoissances intellectuelles : II, 488 et 491-494. 160. L'intellect des — a pour premier objet de sa connoissance leur essence propre, au lieu que le nôtre a ici-bas pour objet, avant tout, les propriétés des choses matérielles : I, 193; III, 342-343 et 349. 161. Les — connoissent par un seul et même acte leur essence et le fait de leur connoissance, mais il en est tout autrement de notre manière de connoître : III, 401. 162. Les — possèdent deux sortes de connoissances, la matutinale et la vespertinale : II, 552-558 et 606; V, 565; XI, 532. 163. Les — n'ont que ces deux sortes de connoissances : II, 552-555. 164. La connoissance vespertinale ne diffère de la matutinale que dans son objet, quand c'est dans le Verbe que l'on voit les créatures; mais elle en diffère essentiellement, quand on ne les connoît qu'au moyen d'espèces : II, 555-558. 165. Les — possèdent à la fois ces deux manières de connoître : II, 533 et 552-558. 166. La connoissance dont les espèces innées sont le moyen admet la vicissitude, la succession et la multiplicité d'opérations, mais il en est tout autrement de la connoissance des créatures dans le Verbe : II, 526. 167. Les — peuvent connoître les créatures dans le Verbe de deux manières, savoir, par la connoissance qu'ils puisent du Verbe dans celle de leur propre nature, et par l'essence même du Verbe qu'ils perçoivent intuitivement; ils ont eu le premier de ces deux modes de connoissance dès l'instant de leur création, mais il en est autrement du second, qui constitue la connoissance matutinale proprement dite : II, 602. 168. Les — connoissent les créatures dans le Verbe, dans leur intelligence et dans la nature même des choses qu'ils connoissent; la première manière de connoître les créatures constitue la connoissance matutinale, et les deux autres la vespertinale : I, 212; II, 552-555. 169. Les — ne connoissent les choses dans leur nature même qu'au moyen d'espèces : II, 494-497. 170. Les — connoissent au moyen d'espèces innées, et non pas comme nous au moyen d'espèces acquises : II, 497-501 et 518; III, 394 et 419-428. 171. Les bons — voient éternellement dans le Verbe tous les autres —, et tout ce qu'il y a dans leurs pensées qui se rapporte à eux-mêmes : IV, 16. 172. L'intellect de l'homme n'appartient pas à la même espèce que celui de l'ange : III, 136-139. 173. Les — ne tirent point leurs connoissances des objets sensibles : II, 449, 497-501, 503, 518 et 557. 174. Ils ne les acquièrent pas non plus, comme nous, par la composition et la division des idées : II, 546-548 et 550. 175. Les connoissances des — ne sont point discursives, mais seulement les nôtres; ce qui n'empêche pas les — de savoir raisonner, et de pouvoir connoître d'autant mieux par des preuves évidentes tout ce qui est objet de connoissance, que leur intelligence est invariablement fixée dans le vrai : II, 545 et 548; III, 253 et 370; VII, 328-329; XI, 564. 176. La connoissance naturelle subsiste toujours dans les — bienheureux : II, 618-620. 177. La connoissance des — n'est pas la cause des choses qui existent : II, 497. 178. Le choix du libre arbitre est irrévocable dans les —, soit bons, soit mauvais : II, 650 et 669-671. 179. L'éloigne-

ment des choses dans l'avenir est un obstacle à ce qu'elles soient connues des — : II, 527. 180. La distance des lieux n'est pas un obstacle à la perspicacité des — : II, 501 et 524; III, 438; IV, 21-22. 181. Les —, par la simple lumière naturelle qui est en eux, ne voient pas le Verbe autrement que dans la ressemblance qu'ils en trouvent dans leur propre nature : II, 602. 182. Les — ont eu dès leur origine la connoissance des choses avant qu'elles fussent créées : II, 499,510 et 522. 183. Les — connoissent, non pas naturellement, mais dans le Verbe divin, et non pas encore tous les mystères de la grace, ni chacun à un égal degré, mais plusieurs seulement de ces mystères, et dans la proportion où il plaît à Dieu de les leur révéler : II, 533 et 667 ; IV, 13. 184. Parmi les mystères révélés aux —, il y en a qu'ils ont pu connoître dès le moment de leur création, et d'autres qu'ils n'ont appris que dans la suite et à mesure qu'ils en ont eu besoin pour les offices qu'il a plu à Dieu de leur confier : *Ibid.* 185. Tous les bons —, dès le moment où ils ont été confirmés en grace, ont reçu la connoissance anticipée de l'incarnation future du Verbe quant à la substance de ce mystère, mais non quant à toutes ses circonstances : II, 533-534 et 667; IV, 13 et 166; VII, 212-213. 186. Les — contemplent d'une seule vue dans le Verbe tout ce qui est l'objet de leur connoissance, au lieu qu'ils ne voient, par leurs simples lumières naturelles, que ce que leur représente chaque espèce à part : II, 537-540. 187. Ce que les — connoissent par la lumière naturelle, ils le voient en même temps dans le Verbe : I, 208; II, 552-558, 619 et 620. 188. Les — connoissent chaque chose dans sa propre nature de deux manières, savoir, par les raisons des choses qu'ils contemplent dans le Verbe, et par les espèces innées qu'ils trouvent dans leur propre intellect : II, 557. 189. Les — connoissent naturellement Dieu, non en contemplant son essence, mais en retrouvant son image en eux-mêmes : II, 512-515. 190. Ni les —, ni aucune autre créature, ne peuvent voir l'essence de Dieu par leurs seules lumières naturelles : I, 191-194, II, 666. 191. Rien ne sauroit être représenté dans les — aussi parfaitement qu'il l'est en Dieu : II, 496; III, 321 et 322. 192. Tous les — de la première hiérarchie voient dans la cause première l'ensemble des effets divins ; ceux de la seconde hiérarchie voient ces mêmes effets dans les raisons universelles des choses, et ceux de la troisième les voient dans leurs causes particulières : IV, 27 et 43. 193. Les — ne connoissent pas les choses, autres qu'eux-mêmes, par leur essence, mais au moyen d'espèces : II, 494-497 et 505-508, III, 321, 394 et 427-428. 194. Les — se connoissent eux-mêmes par leur propre essence, et non au moyen de quelque espèce qui les représenteroit : II, 205-508, 510 et 513. 195. Dieu n'a rien créé dans le monde dont il n'ait imprimé l'espèce dans l'intellect angélique : II, 516-518 ; III, 428 et 454. 196. Les — ne se connoissent les uns les autres qu'au moyen d'espèces : II, 508-512. 197. Tous les —, tant les bons que les mauvais, connoissent naturellement les espèces qui sont dans notre intellect, mais non l'usage que nous pouvons en faire, parce que cet usage dépend de notre volonté : II, 530. 198. Les — ont connu dès le moment de la création, au moyen d'espèces, tout l'ensemble des choses naturelles : II, 516-518 ; III, 427-428; IV, 57-58. 199. Les — connoissent les êtres matériels : II 516-518; III, 349. 200. Ils les connoissent au moyen des êtres immatériels, c'est-à-dire, ou en eux-mêmes, ou en Dieu : III, 349. 201. Les — connoissent distinctement les choses individuelles au moyen des similitudes que les espèces leur représentent : II, 492 et 519-523. 202. Tous les —, à quelque ordre qu'ils appartiennent, connoissent au moyen d'une seule espèce intelligible tous les individus d'une même espèce et la nature propre de chaque individu, selon les rapports particuliers sous lesquels ils se la représentent : II, 541. 203. Les —, par là même qu'ils conçoivent une chose, connoissent tout ce qui convient à cette chose et tout ce qui lui répugne, comme tout ce qui en découle : II, 543-552 ; III, 370. 204. Les — peuvent connoître les appétits sensitifs et les appréhensions imaginaires des brutes, mais ils ne peuvent connaître de même les appétits sensitifs et les appréhensions imaginaires des hommes, quand ces sortes de mouvements procèdent d'une volonté délibérée, à moins qu'ils ne se révèlent à eux par des actes extérieurs : II, 531. 205. Les substances immatérielles sont l'objet propre de l'intellect angélique : I, 193; II, 490; III, 342, 349 et 401. 206. Les — ont pu errer dans le parti auquel s'est arrêté chacun d'eux, non par ignorance, mais par irreflexion : II, 631. 207. Les —, selon S. Denis, ignorent les propriétés et les attributs de leur nature, en tant que ces choses procèdent des desseins secrets de la sagesse divine : II, 507. 208. Les — reçoivent les illuminations divines dans leur pureté intelligible, et les

244. La puissance appétitive est unique dans les —, et de là vient qu'elle s'incline de tout son poids vers le but où elle tend, sans la moindre déviation en sens contraire : VII, 539. 245. La puissance appétitive des — ne se divise point en partie concupiscible et partie irascible : II, 568-571. 246. Les désirs attribués aux — n'impliquent en eux aucune imperfection, puisqu'ils n'ont d'autre objet qu'un bien dont la possession ne peut leur être ravie : II, 539; V, 570. 247. Les — ont pu pécher : II, 627 631; VI, 276-278. 248. Ils n'ont pas pu pécher dès le premier instant de leur existence : II, 643-648. 249. Il y en eut de chaque ordre qui prévariquèrent : II, 659-660. 250. Le premier du plus élevé de tous les ordres des — fut à la tête des rebelles : II, 651-655 et 659 660. 251. Le péché du premier des — fut pour tous les autres l'occasion de leur révolte : II, 655-658. 252. L'orgueil fut le péché du premier des anges : II, 631 638 et 653. 253. L'orgueil fut aussi le péché des — inférieurs : II, 657. 254. Les — bienheureux ne peuvent pas pécher: II, 620-622. 255. Aucun ange bon ou mauvais ne peut pécher véniellement : VI, 274-276. 256. Les — rebelles ne péchèrent pas en voulant le mal, mais en voulant désordonnément le bien : II, 631. 257. Le péché des — est irrémédiable pour six raisons : 1° parce que leur volonté est invariablement fixée dans le mal; 2° parce que leur péché n'est pas comme le nôtre un péché d'origine qui leur soit simplement passé en héritage; 3° parce qu'ils ont prétendu être indépendants, qu'ils n'ont point songé à demander pardon et qu'ils ont péché sans suggestion étrangère; 4° parce qu'ils ont péché par leur seule volonté; 5° parce qu'ils ont péché sans y être poussés par aucun penchant d'avance formé en eux; 6° parce qu'ils ont péché dans un moment qui devoit décider de leur éternité : II, 668-671; VI, 119; XI, 411, 413 et 448; XII, 434; XIV, 61. 258. Les — ne sont ministres d'aucun sacrement, quoiqu'ils puissent en administrer si Dieu le vouloit ainsi; mais jamais les mauvais — : XIII, 105-106. 259. Les — ne peuvent recevoir l'Eucharistie ni réellement ni spirituellement, mais ils peuvent recevoir Jésus-Christ : XIII, 552-555. 260. Une église que des — auroient consacrée ne devroit pas recevoir une nouvelle consécration : XIII, 106. 261. Jésus-Christ est le chef des —, et comme homme, et comme Dieu : XI, 509-511. 262. Il les illumine même quant à sa nature humaine : XII, 693. 263. L'ame du Christ peut illuminer même le plus élevé des — par sa propre vertu, en lui donnant la grace et la science : XI, 591. 264. Le Christ voit plus parfaitement l'essence de Dieu, que qui que ce soit parmi les — comme parmi les hommes : X, 588, XI, 552-554, 564-565; XII, 226 et 693. 265. Le Christ n'a rien eu à apprendre des — : XI, 580-583; XII, 150. 266. La science infuse dans l'ame du Christ est supérieure à celle des — quant au nombre et à la certitude des vérités connues, mais elle lui est inférieure quant à la manière de les connoître : XI, 564-565 et 570. 267. L'ame du Christ est plus noble que les —, son corps plus noble que nos ames, son intellect possible plus noble que notre intellect agent, ses sens plus nobles que notre intellect possible, non sans doute de leur nature, mais en vertu de leur union avec le Verbe : XI, 450. 268. Tous les —, mais surtout S. Michel et nos — gardiens, coucourront sous les ordres de Jésus-Christ à la résurrection de nos corps en recueillant la poussière des morts dispersée en tous lieux : III, 459. 269. Les — avoient besoin de la grace pour rapporter leurs pensées à Dieu comme à l'objet de leur béatitude : II, 602-606 et 630 270. Les —, ainsi que les hommes, peuvent se préparer à recevoir la grace : II, 602-606; VII, 21-24. 271. Les — ont été plus tôt confirmés en grace, qu'il n'est accordé à l'homme de l'être : II, 615. 272. La vie de la grace dépasse les forces de la nature dans les — comme dans les hommes : II, 605. 273. La grace et la gloire ont été données aux — d'une manière proportionnée à leurs perfections naturelles : II, 615-617; IV, 35 et 52. 274. Dieu et les — possèdent les vertus morales à titre de causes exemplaires seulement : V, 409-410. 275. Les choses qui sont l'objet de la foi sont au-dessus des moyens naturels de connoître des — comme des hommes : VII, 259-260. 276. Les — ont eu la foi, l'espérance et la charité avant d'être confirmés en grace : VII, 258-262. 277. La foi n'est plus dans les —, soit bons, soit mauvais : VII, 262-264. 278. Les — ont mérité dans le premier instant de leur création : II, 612-615, 616-617. 279. Tous les — ont mérité dans le premier instant où ils ont été créés en état de grace; mais une partie d'entre eux ont aussitôt mis obstacle à leur béatitude, en perdant le mérite qu'ils venoient d'acquérir et par là même la béatitude qui y étoit attachée : II, 648. 280. Les — ont mérité leur béatitude : II, 609-612. 281. Leur béatitude ne doit point s'accroître : II, 622-626. 282. La récompense accidentelle des —, comme de tous les bienheureux, est susceptible d'ac-

croissement jusqu'au jour du jugement : II, 622. 283. Les bons — ont obtenu la béatitude aussitôt après leur premier acte méritoire : II, 612-615, 618 et 650; IV, 292. 284. Dieu est naturellement et essentiellement bienheureux, les — et les hommes ne peuvent l'être que par grace et par participation : IV, 244-245, 246 et 247-249. 285. Les — ont acquis la béatitude et s'y maintiennent par une opération unique; les hommes, au contraire, ne peuvent l'acquérir et la conserver que par des actes répétés, tant que durera pour eux la vie présente : 247-248. 286. Tous les — assistent devant Dieu en un certain sens, mais ceux de la première hiérarchie sont les seuls qui assistent devant lui, en tant qu'ils puisent la connoissance des mystères dans la clarté même de l'essence de Dieu : IV, 90-92 et 93-94. 287. Les Dominations n'assistent pas devant Dieu dans ce dernier sens, non plus qu'elles ne sont envoyées aux hommes, mais elles transmettent seulement à d'autres — les ordres du souverain Maître : IV, 93-94. 288. Quel est le nombre des anges qui assistent et qui sont envoyés : 93-95. 289. La mission des —, comme des personnes divines, peut être invisible et visible, intérieure et extérieure; sous le premier rapport, elle convient à tous les —; sous le second, à quelques-uns seulement : IV, 89. 290. Les — sont envoyés en tant qu'ils sont temporairement chargés d'un ministère : 83-86. 291. Les — des ordres subalternes sont les seuls qui soient envoyés : IV, 87-90. 292. Ce que nous lisons du Séraphin envoyé à Isaïe, qu'il purifia les lèvres du prophète, s'explique de deux manières : 1° dans le sens d'un terme équivoque, c'est-à-dire que le nom de séraphin signifierait ici non un ange de l'ordre des Séraphins, mais un ange qui en exerça pour lors la fonction, parce qu'il purifia avec un charbon de feu, et que le nom de séraphin veut dire incendie; 2° en cet autre sens, qu'il purifia le prophète en vertu de l'autorité d'un ange appartenant à un ordre supérieur au sien, ou en conséquence de l'illumination qu'il avoit reçue de lui : 89. 293. Il ne convient qu'aux cinq derniers ordres d' — d'être envoyés pour quelque ministère : 92-95. 294. Les missions dont ils peuvent être chargés ne les empêchent nullement de continuer de jouir de la vision intuitive : IV, 86; XI, 51. 295. Les actions des — sont appelées autant de ministères : IV, 88. 296. Ce n'est que dans un sens équivoque que l'on dit des — qu'ils sont envoyés, comme on le dit des personnes divines : IV, 89. 297. Les personnes divines sont envoyées aux — et aux autres bienheureux, en tant qu'elles leur font des révélations nouvelles : II, 311. 298. Les emblèmes visibles qui accompagnèrent la descente de l'Esprit-Saint sur les apôtres furent l'ouvrage des — : II, 316. 299. Aux — est confiée la garde des hommes : IV, 95-98. 300. La fonction des — gardiens n'a d'autre objet que de réaliser les dispositions de la divine Providence à l'égard des hommes : 99 et 109. 301. Dieu exerce par lui-même sur l'homme son action providentielle en inclinant notre volonté vers le bien, mais il l'exerce par le ministère des — en tant qu'il se propose d'éclairer notre intellect : IV, 98. 302. La garde des élus est confiée à des — des degrés supérieurs, à proportion de la gloire à laquelle ils sont prédestinés : 101 et 103. 303. Les — du dernier ordre sont les seuls à qui soit confiée la garde de chaque homme en particulier : 101-103. 304. Les — sont chargés de la garde des individus, les Archanges de celle des provinces, les Principautés de celle du genre humain tout entier, les Vertus du soin de toutes les choses corporelles, les Puissances de la répression des démons, les Dominations enfin de la protection des bons esprits : IV, 102-103. 305. La garde de chaque homme est confiée à un ange à cause de la fragilité de nature qui nous est commune : 98-101. 306. Chaque homme a individuellement un ange gardien, et de plus les corporations peuvent avoir un ange commun à tous leurs membres : 100. 307 Un prélat a comme homme privé son ange gardien, et il est confié comme homme public à un archange ou à un prince de la milice céleste : *Ibid.* 308. L'objet principal des — gardiens est d'éclairer l'intellect, et leur objet secondaire, de repousser les démons, etc. : IV, 108. 309. L'enfant, tant qu'il est dans le sein maternel, a pour ange gardien celui de sa mère : 108. 310. L'ange gardien n'abandonne qu'après la mort l'individu humain dont il a la garde : 105 et 108-110. 311. Les — peuvent avoir des altercations entre eux pour les hommes qu'ils gardent, non par opposition de volonté, mais par différence de mérites : IV, 113-114. 312. Les — ne sont point attristés par la perte de ceux dont ils ont été les gardiens, mais ils se réjouissent de l'accomplissement de la justice divine : 110-112. 313. L'homme dans l'état d'innocence n'avait besoin d'un ange gardien que pour les dangers qui pouvoient survenir de dehors : 105. 314. Le Christ n'avoit point d'ange gardien proprement dit, mais il avoit un ange pour ministre

par rapport aux besoins de son corps passible et mortel : 105. 315. Les hommes mêmes qui seront damnés un jour ont des — gardiens, qui les préservent de beaucoup de maux : 106 et 107-108. 316. L'antechrist lui même aura un ange gardien, parce que c'est un secours accordé à quiconque possède la nature humaine : 106. 317. Une ame humaine n'est jamais députée à la garde d'une autre, parce qu'aucune n'est supérieure à une autre quelconque dans l'ordre de la nature : II, 681. 318. Le nom d'ange est commun aux neuf ordres, c'est-à-dire à tous les esprits célestes : IV, 38. 319. Raison des divers noms attribués aux — : IV, 35-42. 320. Le nom d' — est spécialement affecté à ceux du dernier ordre : IV, 38; X, 371. 321. Le nom de chacun des ordres angéliques signifie quelqu'une des perfections qui sont en Dieu : IV, 38-39. 322. Les propriétés et les fonctions des —, comme celles des ministres de l'Eglise, nous sont manifestées par leurs noms : IV, 93; XIII, 185. 323. Les trois ordres de la première hiérarchie tirent leurs noms des ministères qu'ils remplissent auprès de Dieu; ceux de la seconde, du pouvoir illimité qu'ils exercent, et ceux de la troisième, de la mission qu'ils remplissent à l'égard des provinces et des particuliers : IV, 44-46. 324. Le nom de dominations n'est que par participation le nom propre d'un ordre angélique, et il n'appartient rigoureusement qu'à Dieu : 38-39. 325. Le nom de vertus est tout à la fois le nom propre d'un certain ordre, et un nom commun à tous les ordres des — : 38. 326. Moïse a désigné les — sous les noms de ciel et de lumière, mais en prenant ces noms dans un sens impropre, parce qu'il parloit aux Juifs, c'est-à-dire à un peuple grossier : II, 589; III, 44-45. 327. Dieu a donné la loi ancienne à son peuple par le ministère des — : VI, 408-411 et 418 421. 328. Les — sont susceptibles d'habitudes : V, 334-337. 329. Les habitudes des — sont d'une autre nature que les nôtres : V, 334-337 et 339-340. 330. Il y a dans les — quelque chose de la vie active, mais qui ne se distingue point de la vie contemplative : XI, 50-51. 331. Les — peuvent prier : IX, 69-70. 332. Les — sont des substances matérielles et corporelles si on les compare à Dieu, sans que pour cela il y ait rien en eux de corporel : II, 430. Voy. Jugement, n. 15.

Angoisse. L'— est le sentiment pénible qu'on éprouve, quand on est frappé par un malheur imprévu, qu'on n'a pas eu le temps de conjurer : V, 221.

Animal. 1. L'— est ce qui a la nature sensitive, et l'être raisonnable est celui qui a une ame intellective : I, 65; III, 366. 2. Chaque partie de l' — n'est pas un —, parce que l'ame ne s'y trouve que secondairement, et en tant que cette partie appartient à l'— entier : III, 179 3. Les diverses parties du corps d'un — n'appartiennent pas à autant d'espèces différentes, mais à des types différents : III, 4. Le côté droit est la partie la plus noble du corps de l'— : III, 579. 5. La génération d'un —, surtout celle d'un homme, en requiert plusieurs autres préparatoires, et plusieurs transformations par conséquent : IV, 179-181. 6. Le mouvement de l'appétit de l' — peut être prévenu en lui par le mouvement qu'excite un objet extérieur de deux manières, savoir, par la perception des sens, et par le changement de disposition du corps : IV, 318-319. 7. Tout — est détourné naturellement des plaisirs grossiers par le sentiment de la douleur : V, 45, 146 et 147. 8. Dieu avoit établi que celui qui ne pourroit, à cause de sa pauvreté, offrir en sacrifice un — quadrupède, offriroit des oiseaux à la place : VI, 521. 9. L'— offert en sacrifice devoit avoir quatre qualités, savoir, l'exemption de toute tache comme de toute maladie, la douceur du goût et l'acreté du sel : VI, 513, 515 et 517. 10. Plus le péché à expier étoit grave, plus devoit être vil l' — qu'on offroit en expiation : VI, 520.

Animaux. 1. Certains — sont dits aquatiques, parce qu'ils tiennent plus de l'élément aqueux que les autres, quoique l'élément terrestre y domine toujours : III, 88. 2. Certains animaux tiennent le milieu entre les — aquatiques et les — terrestres : *Ibid.* 3. Les — terrestres sont plus parfaits que les oiseaux et les poissons : III, 91-92. 4. Les — contribuent suivant leurs espèces à l'ornement des diverses parties de l'univers, comme les oiseaux par rapport à l'air, les poissons par rapport à l'élément liquide, et les autres par rapport à la terre : III, 84-94. 5. Tous les — dits imparfaits peuvent être produits ou par voie de génération, ou par voie de putréfaction : III, 460. 6. L'action des corps célestes suffit avec une matière suffisamment prédisposée pour la production des — imparfaits, mais non pour celle des — parfaits : II, 363; III, 87 et 459-460. 7. Les — ont été produits, au moins quant à leurs principes, dans les six premiers jours de la création : III, 104-105. 8. Les individus de l'espèce humaine sont pour la nature, aussi bien que l'espèce elle-même, un objet principal; mais

il n'en est pas de même des autres espèces d'— : 442-443 ; III, 556. 9. Le mouvement de bas en haut est naturel aux — quant à l'ame, mais non quant au corps : IV, 329. 10. La sècheresse du cerveau est la cause qui prédispose certains — à se mouvoir et à faire usage de leurs membres presque aussitôt qu'ils sont nés : III, 564. 11. Les combats des — ont toujours pour objet les choses concupiscibles : III, 280. 12. Certains — ont horreur de s'unir avec ceux qui leur sont liés de près par la communauté d'origine : X, 302. 13. Les — irraisonnables, et de même les enfants qui n'ont pas encore la raison, recherchent ce qui leur convient et fuient ce qui leur est nuisible par un instinct naturel, et non par un jugement délibéré : III, 302-303 ; IV, 387, 433, 443 et 452 ; V, 269. 14. Quand les — irraisonnables manifestent la manière dont ils sont affectés, ce n'est pas qu'ils aient l'intention de la manifester, mais c'est que l'intinct naturel leur fait produire des mouvements d'où résulte cette manifestation : IX, 492. 15. Les oiseaux apprennent à leurs petits à voler, etc., parce que les — nouvellement nés ne possèdent pas certaines industries instinctives dans un état aussi développé qu'ils les possèdent par la suite : III, 576. 16. La sagacité de certains — leur vient de ce que Dieu les a prédisposés aux mouvements qu'ils exécutent du reste comme des horloges : IV, 408-409. 17. Les — irraisonnables ne sont capables de connoître, qu'autant que le réclament les besoins de leur corps : III, 464 ; V, 80-81. 18. Les hommes, dans l'état d'innocence, n'avoient besoin des — que pour acquérir la connoissance expérimentale de leur nature : III, 536. 19. La puissance appetitive des — irraisonnables est privée de liberté : II, 566 ; III, 302-303 ; IV, 387 et 408-409. 20. Ils n'ont point la faculté de choisir librement entre deux objets : III, 406-409. 21. L'intention proprement dite ne sauroit être attribuée aux — : III, 401-403 22. La délectation, mais non la joie proprement dite, peut être attribuée aux — : V, 71. 23. Les — ne se délectent à ce qui flatte leurs sens, qu'autant que cela importe aux besoins de leur vie : III, 464 ; V, 80-81 et 153 ; X, 123. 24. Les — naturellement féroces avoient la même nature avant le péché d'Adam : III, 536. 25. Les — désirent la supériorité, et s'irritent contre ce qui y déroge, mais l'estime proprement dite leur est indifférente : V, 285. 26. L'homme, en faisant usage de sa raison, peut opposer ses passions l'une à l'autre, ce que ne peuvent pas les — irraisonnables : V, 272. 27. Les plantes ont été faites pour les —, les — pour l'homme, ce qui est moins parfait pour ce qui l'est d'avantage : III, 9 ; VIII, 538-539, 540-541 et 574. 28. Tous les — ont été assujettis à l'homme, mais le péché est cause que plusieurs lui refusent l'obéissance : III, 533-536. 29. Les — sont quelquefois punis pour les péchés de leurs maîtres : IX, 479. 30. Il y a dans les — une sorte d'image du bien moral, mais seulement en ce qui concerne le gouvernement des passions : IV, 585. 31. Les — invoquent Dieu en tant qu'ils désirent naturellement les effets de sa bonté, et ils lui obéissent en tant qu'ils suivent l'instinct naturel qu'ils ont reçu de lui : IX, 70. 32. Avant la loi, la distinction des — purs et impurs n'avoit pas lieu pour le service de la table, ou bien n'étoit qu'une affaire d'habitude ou de goût, mais elle existoit déjà pour les sacrifices : VI, 598. 33. Quels étoient d'après les prescriptions de la loi, les — purs ou impurs : VI, 515-516. 34. On n'offroit pas les — en sacrifice avant le huitième jour de leur naissance, parce que leur chair n'est pas suffisamment formée avant ce terme : VI, 517. 35. Plusieurs des — qu'on offroit dans l'ancienne loi figuroient le Christ, 516.

Animés. Les êtres — engendrent et se conservent en vertu d'un principe moteur qui leur est propre, tandis que les êtres inanimés ne font qu'obéir à un moteur étranger : III, 206-214.

Annexe. On appelle — du spirituel une fonction qui ne convient qu'à des clercs, et que pour cette raison il est défendu de vendre ; ou bien encore ce qui a, quoique temporel en soi, une destination spirituelle et qu'il n'est permis de vendre que sous le rapport du temporel qu'il renferme : IX, 368-369.

Annonciation. 1. Convenance de l'— faite à Marie : XII, 145-148. 2. Il convenoit qu'elle se fît par un ange : XII, 148-152 ; 3. et par un ange d'un ordre supérieur : 155 ; 4. et sous une forme corporelle : 152-156 ; 5. et de la manière et dans l'ordre où elle a eu lieu effectivement : 156-159.

Antécédent. Lorsque la vérité d'un — se rapporte à un acte libre, celle du conséquent doit s'y rapporter de même : I, 369.

Antechrist. 1. L'— ne sera point un démon incarné : XI, 519-520. 2. L'— sera le chef des méchants uniquement parce qu'il sera le plus méchant de tous : *Ibid.*

Antérieur. Une chose peut être antérieure à une autre, ou par elle-même, ou par accident : VII, 251. Ce qui est par soi est toujours — à ce qui n'existe que par accident dans le même ordre : I, 419.

actif et l'autre passif : 370. 8. Toute personne qui fait l'— fait l'union, mais non réciproquement : 371 et 373. 9. L'— de la nature humaine peut se dire de la nature divine considérée comme principe seulement, au lieu qu'elle peut se dire d'une personne divine considérée et comme principe et comme terme : 384-389. 10. Il peut y avoir — de la nature humaine par la nature divine, abstraction faite des personnes : 389-392. 11. L'— de la nature angélique pourroit avoir lieu sans que la nature même de l'ange en fût altérée : 413. 12. L'— pourroit avoir pour terme passif, à n'envisager que la puissance de Dieu, toute autre nature que la nature humaine, mais il convient à la sagesse divine de n'en choisir pour terme que celle-ci : 409-413. 13. Une personne peut s'incarner sans une autre et se constituer seule le terme actif de l'— : 392-396. 14. Les trois personnes divines auroient pu se constituer à la fois le terme actif de l'— d'une seule nature individuelle, et alors les trois personnes à la fois auroient été un seul homme d'une unité de nature, mais non d'une unité de personne : 397-400 et 403. 16. Une même personne pourroit se constituer le terme de l'— de plusieurs natures individuelles à la fois : 401-405. 16. Si une personne divine se faisoit le terme de l'— de plusieurs natures individuelles à la fois, cette personne ne feroit pas alors plusieurs hommes, mais un seul homme : 403-404. 17. L'— de la nature humaine s'est faite plus convenablement dans la personne du Fils qu'elle n'eût eu lieu dans celle du Père ou celle du Saint-Esprit : 405-408. 18. L'— de la nature humaine par le Fils a compris toutes les perfections de cette même nature : 525 et 691-698. 19. Il n'y a pas eu — de la colombe par l'Esprit saint : II, 314; XII, 324. 20. Il y a eu — de la nature humaine déterminée à un individu, mais non de la nature humaine en général : XI, 348, 359 et 421-424. L' — de la nature humaine dans tous les suppôts de l'espèce à la fois eût été sans raison : 358-359 et 421-424. 22. L'— de la nature humaine a dû se faire parmi la postérité d'Adam : 424-426. 23. L' — de la nature humaine ne devoit point avoir lieu dans la personne d'Adam lui-même : 426. 24. L'— de la nature humaine convenoit en soi, mais non à raison du suppôt : 657. 25. L'— de la nature humaine s'est faite pour de justes raisons dans le sein d'une femme : XII, 174-178. 26. L'— n'a pas eu pour terme une personne humaine : XI, 416-418. 27. L'— a eu pour un de ses termes une ame humaine : XI, 434-438 et 544. 28. L'ame qui a été le terme de l'— est une ame raisonnable : XI, 438-441 et 692-693. 29. L' — ne s'est pas bornée à une communication abondante de la grace sanctifiante : 362-364, 645-647, 652, 656, 665 et 692-693. 30. L' — n'a pas eu pour terme un corps pris du ciel, mais un corps formé de la substance d'une femme : XI, 431-434; XII, 233-234, 280-281 et 601-602. 31. L' — a eu pour terme un corps réel, et non un corps fantastique : XI, 427-430, 432, 601 et 645-647 ; XII, 280-281. 32. L' — a eu pour terme la nature humaine dans toute son intégrité et toute sa perfection : XI, 525-526, 692-693 et 697. 33. C'est une hérésie de dire que l' — n'a pas eu pour terme le corps et l'ame naturellement unis : XI, 357. 34. C'est une hérésie de dire que l'union des deux natures en Jésus-Christ n'est qu'accidentelle : 362-364. 35. L'— du corps a eu lieu par l'intermédiaire de l'ame, et celle de l'ame par l'intermédiaire de l'esprit : XI, 442-448, 450, 454; XII, 210, 527, 533 et 534-536. 36. Le corps qui a servi de terme à l' — étoit du sang d'Adam, d'Abraham et de David : XII, 160-166. 37. La création de l'ame de Jésus-Christ et son — ont été simultanées : XI, 449-551. 38. L' — du corps et de l'ame a eu pour intermédiaire celle de l'un et de l'autre naturellement unis quant à l'intention, mais c'est l'inverse qu'il faut dire pour ce qui est de l'exécution : XI, 455-457. 39. L' — de la nature humaine n'a pas eu la grace habituelle pour intermédiaire, mais pour effet immédiat, et l'Esprit saint pour cause efficiente : XI, 458-460. 40. L' — et l'union du corps et de l'ame à la nature divine ont eu lieu en même temps : XI, 444, 448-454 et 456 ; XII, 209-211 et 218. 41. L' — a eu pour effet l'acceptation par le Fils de Dieu de toutes les imperfections naturelles du corps, communes en tout état à la nature humaine : XI, 582-583, 608-611 et 713. 42. L' — a eu lieu avec exclusion de toute maladie, comme de toute autre imperfection dont peuvent être exempts quelques individus de l'espèce humaine : XI, 608-611 ; XII, 440, 447, 466 et 554. 43. L' — des imperfections communes à tout homme a été purement volontaire dans le Fils de Dieu : XI, 606-608 et 627-628. 44. L' — n'a eu pour objet aucun défaut de l'ame, tel que l'ignorance, le péché et la privation de la grace : XI, 582-583, 602, 607, 609-611, 612-642 : XII, 444.

Astronome. L' — peut prédire avec certitude les choses futures déterminées d'avance

les hommes et dans les états contraires : I, 214-215; III, 390-392; X, 518-520. 3. La connoissance de l'— d'après celle du présent et du passé est à proprement parler du ressort de la raison : VIII, 272. 4. D'où peut venir que l'ame aux approches de la mort connoisse mieux l'—: III, 390-391; X, 520-521. 5. Les brutes ne connoissent pas l'avenir comme tel, mais il n'en est pas moins vrai que, sous la direction instinctive qui leur est donnée par l'intelligence divine, ils se comportent parfois à l'égard de l'— comme s'ils le connoissoient : V, 201-202. 6. Si les brutes connoissent l'—, ce n'est pas en le discernant du présent, mais c'est en obéissant à leur instinct naturel : III, 392. 7. Les sens ne perçoivent pas l'—; mais d'après ce que la brute perçoit dans le présent, l'instinct naturel la pousse à se ménager l'— : V, 201-202 et 214.

Aversion. 1. On peut s'écarter de l'ordre, comme quand on pèche véniellement, sans — par rapport à Dieu : V, 667; XIV, 73 et 76. 2. S'il pouvoit y avoir recherche désordonnée d'un bien périssable sans — par rapport à Dieu, il n'y auroit point de péché mortel : VII, 487. 3. En tout péché mortel il y a conversion ou mouvement attractif vers un bien créé ou mouvement répulsif à l'égard de Dieu : V, 666; VI, 228-230; VII, 481 et 567; X, 414; XIV, 72 et 94. 4. La raison matérielle du péché mortel se trouve dans la conversion ainsi expliquée, et sa raison formelle dans l'— entendue de même : V, 687; VII, 318; IX, 507 et 581; X, 414; XIV, 73. 5. Il se trouve dans le péché une double —, savoir, l'— pour la règle qu'on auroit à suivre en tout point comme le prescrit la raison, et par une suite nécessaire l'— par rapport à Dieu : V, 699. 6. Il peut y avoir aversion de la raison inférieure à l'égard des idées éternelles, qu'elle doit consulter, non pour se faire ensuite la règle de ses propres actes, mais pour suivre dans ses actes la règle qui lui sera tracée : VI, 24. 7. Le désordre du péché consiste, non précisément dans la conversion vers un bien créé, mais dans l'— par rapport à Dieu : VI, 185-186. 8. C'est toujours sans être voulue, au moins directement, que l'— a l'égard de Dieu s'opère dans l'ame du pécheur : VI, 76; VIII, 167. 9. Les péchés charnels tiennent plus de la conversion que de l'—, mais c'est l'inverse qu'il faut dire des péchés spirituels, et cela pour trois raisons : V, 692-693. 10. C'est sous le rapport de la conversion que les péchés peuvent être les contraires les uns des autres, et sous le rapport de l'— comme de la culpabilité qu'ils se tiennent et s'accordent entre eux : V, 680-683; VII, 94; XI, 521. 11. C'est à raison de l'— qui le constitue que le péché mortel mérite une peine infinie qui est celle du dam, car, sous le rapport de la conversion qu'il suppose aussi, il ne mérite qu'une peine finie, qui est celle du sens : VI, 228-230; VIII, 744; XIV, 72-73. 12. L'— précède la conversion dans les péchés d'orgueil et de haine de Dieu, mais c'est l'inverse qu'il faut dire pour ce qui est des autres : VIII, 115; X, 416 et 418.

Avertissement. 1. L'— charitable fait partie de la correction fraternelle : VIII, 103-109. 2. Il doit être secret et précéder la dénonciation juridique : *Ibid.* L'— devant témoins doit précéder l'accusation : 109-111. 4. L'— préalable, en dehors de toute action judiciaire, devant le supérieur qu'on considère alors comme une personne privée et disposée à faire du bien au coupable sans qu'elle puisse lui nuire, n'est pas de précepte : 110 et 111.

Aveugle. 1. L'— conserve dans la racine de sa nature l'aptitude à voir : VI, 200. 2. L'— conserve en acte le pouvoir de marcher; mais n'ayant pas la vue pour diriger ses pas, son marcher est défectueux, et il n'avance qu'en tâtonnant : IV, 472-473. 3. Un —, une fois miraculeusement guéri, voit naturellement : XIII, 476.

Aveuglement. 1. L'— de l'esprit peut avoir pour cause, ou la privation de la lumière surnaturelle, ou l'éloignement volontaire de Dieu, ou l'attache volontaire à d'autres objets qui éloignent de Dieu par voie de conséquence; il forme un péché dans ces deux derniers cas, tandis qu'il n'en est que la peine dans le premier : VII, 399-400. 2. L'— de l'esprit, qui fait perdre presque entièrement la pensée des biens spirituels, est l'effet de la luxure, au lieu que l'hébétation du sens intellectif, n'impliquant qu'un certain affoiblissement des forces de l'esprit en ce qui concerne la contemplation de ces mêmes biens, est l'effet de la gourmandise : VII, 401-406; X, 268-271. 3. L'— de l'esprit et l'hébétation du sens intellectif sont les contraires du don d'intelligence : VII, 296 et 403. 4. L'— et l'endurcissement impliquent tout à la fois le mouvement de la volonté attachée au mal et éloignée de Dieu, et la soustraction de la grace : VI, 103. 5. L'— et l'endurcissement sont des péchés sous le rapport de ce mouvement de la volonté, et des peines du péché sous le rapport de cette soustraction de la grâce ; celle-ci est l'effet de celui-là, et ce qui fait l'homme pervers,

B.

peut se donner par aspersion, par infusion et par immersion, et par conséquent il suffit de plonger dans l'eau la tête de celui qu'on veut baptiser : 161-163. 51. La triple immersion n'est pas requise pour la validité du —, quoiqu'il ne soit pas permis de la supprimer : 164-168. 52. Si le ministre a l'intention de faire trois immersions, le — n'est achevé qu'à la troisième, au lieu qu'il l'est dès la première, si le ministre n'a pas l'intention d'en faire davantage : 168 et 521. 53. Il n'est pas besoin que la forme du — soit comprise par celui sur qui elle est prononcée, parce que dans ce sacrement, comme dans les autres, les paroles opèrent ce qu'elles signifient : 155. 54. Ce qui concerne le rit et la solennité du — n'est pas requis pour sa validité, mais a pour objet de nourrir la dévotion, d'instruire le peuple et d'expulser les démons : 174-175. 55. Le samedi-saint et la veille de la Pentecôte sont les deux jours spécialement marqués pour la solennité du —, mais cela n'intéresse en rien sa validité : 175-176. 56. Le — ne doit point se réitérer : 168-173, 591-592, 633 et 658. 57. Le — est un sacrement d'une absolue nécessité : 131, 186, 189, 190, 191, 197, 207-212, 317 et 498. 58. L'institution du — étoit nécessaire, parce qu'il sanctifie tout autrement que ne pouvoit le faire la circoncision : 286-288 et 289. 59. Tous sans exception ont absolument besoin de recevoir le — pour être sauvés, au lieu que ceux-là seuls ont besoin du sacrement de pénitence, qui ont péché mortellement depuis leur —; quant à l'ordre, c'est à l'Eglise elle-même que ce sacrement est nécessaire pour son gouvernement, etc. : 133. 60. La forme voulue et une matière convenable sont nécessaires pour la validité du —, mais non la bénédiction de l'eau, etc. : 146 et 174. 61. Le — a été institué quant à sa matière au moment du — de Jésus-Christ, sa nécessité a été déclarée pour la première fois à Nicodème (*Jean*, III), et son usage a commencé avec la mission des apôtres parmi le peuple de la Judée : 139-142. 62. Il n'est devenu obligatoire pour tous qu'à partir du moment de la passion : *Ibid.* 63. Il y a obligation pour tout le monde de le recevoir : XIII, 207-210, 280-281 ; XIV, 21. 64. Personne ne peut être sauvé sans avoir reçu le —, ou du moins sans en avoir formé le désir : VII, 96-97; XIII, 210-212. 65. Pour recevoir validement le —, il faut, si l'on a l'usage de la raison, avoir l'intention personnelle de le recevoir, sinon, il suffit de l'intention de l'Eglise : XIII, 225-226, 229-230, 233-234, 244-245, 250, 270-273 et 300. 66. Pour baptiser validement, il faut avoir l'intention de conférer le — : XIII, 167-168. 67. Le — est une profession formelle de la foi chrétienne : 209 et 510. 68. Le baptême est appelé le sacrement de la foi, parce que la foi en est l'effet spécial, et qu'on ne le reçoit point sans faire profession de sa foi : VI, 554 ; XIII, 138, 277 et 278. 69. La foi est nécessaire pour recevoir la grace du —, mais non pour en recevoir le caractère : XIII, 227-230 et 300. 70. Les nouveau-baptisés sont exempts du jeûne depuis Pâques jusqu'à la Pentecôte : XI, 273. 71. La foi du ministre du — n'est pas nécessaire pour sa validité : XII, 111-115 et 228. 72. Ceux qui ont l'usage de la raison au moment de leur — doivent avoir la contrition de leurs péchés et une vraie devotion ; mais ils ne sont point obligés de se confesser ou de demander l'absolution pour recevoir la grace du —, il suffit qu'ils aient l'intention ou la volonté de recevoir ce sacrement : XIII, 222-225 et 226; XIV, 66. 73. La confession n'est point requise pour la validité du — : XIII, 222-225. 74. Le — se donne sans l'imposition des mains : XIV, 17 et 18. 75. On est obligé, après comme avant le —, de restituer le bien injustement acquis : XIII, 222. 76. La Trinité est la cause principale de l'efficacité du —, et la passion du Christ en est la cause secondaire et méritoire : XIII, 153 et 155. 77. La cause principale du —, c'est la Trinité, et la cause instrumentale, c'est le ministre : 153, 167 et 194. 78. Le prêtre est le ministre ordinaire du —, et le diacre n'en est que le ministre extraordinaire pour les cas de nécessité : 183-189. 79. Le — solennel doit être administré par le prêtre qui a la charge des ames, ou par un autre qui tienne sa place : 194. 80. Un mauvais prêtre pèche mortellement s'il donne le —, à moins qu'il ne le fasse en cas de nécessité et sans solennité : 103-104. 81. On peut sans péché recevoir le — d'un mauvais prêtre, tant qu'il n'est pas interdit : VIII, 176 ; XIII, 103. 82. Toute personne même païenne ou juive de l'un ou de l'autre sexe peut baptiser en cas de nécessité, à défaut d'une autre qui convienne mieux : VIII, 176; IX, 359; XIII, 189-197, 205, 615 et 631. 83. Une personne laïque, ou appartenant à l'autre sexe, ne peut sans péché donner le — hors le cas de nécessité, et on pèche de même en coopérant à une telle action, quoique le — conféré de cette manière ne puisse être réitéré : XIII, 191 et 194. 84. Un laïc ne peut sans péché baptiser en présence d'un

clerc, non plus que quiconque n'est pas prêtre en présence de celui qui l'est, ni une femme en présence d'un homme : 192-194. 85. En cas de nécessité, un seul peut donner le — à plusieurs à la fois : 155 et 200. 86. Plusieurs ne peuvent pas baptiser conjointement une même personne : 155, 210-212 et 622. 87. Deux personnes dont l'une seroit privée de l'usage de ses mains et l'autre de l'usage de sa langue ne sauroient donner, même conjointement, le — : *Ibid*. 88. Personne ne peut se donner à soi-même le — : 155, 210-212 et 622. On ne doit pas priver les enfants de la grace du — : VII, 96; XII, 315 : XIII, 230-235. 90. La foi de l'Eglise militante, ou si, par impossible, cette foi faisoit défaut, l'Eglise triomphante elle-même répond pour les enfants qu'on baptise : XIII, 230-235, 244-245, 264 et 293-294. 91. On ne doit pas baptiser malgré leurs parents les enfants des infidèles avant qu'ils aient acquis l'usage de la raison : 236-238. 92. On doit attendre, par respect pour le sacrement lui-même, que l'adulte qui demande le — ait été éprouvé et suffisamment instruit : 213-216. 93. L'infidélité ou tout autre péché d'autrui n'empêche point celui à qui le — est conféré d'en recevoir les effets : 234-235 et 264-265. 94. On doit donner le — aux insensés qui n'ont jamais eu l'usage de leur libre arbitre, mais on ne doit le donner que sur leur demande à ceux d'entre eux qui ont des intervalles lucides : VII, 96; XIII, 243-245. 95. On doit refuser le — à celui qui persiste dans la volonté de pécher : XIII, 216-219 et 230. 96. On ne doit pas donner le — à quelqu'un qui dort, à moins qu'il ne soit en danger et qu'il n'ait témoigné précédemment la volonté de le recevoir : VII, 96 et 245. 97. On ne doit pas rebaptiser ceux qui ont reçu le — d'une main hérétique dans la forme prescrite d'ailleurs par l'Eglise : XIII, 171-172. 98. On ne doit pas baptiser un enfant, tant qu'il est renfermé dans le sein de sa mère, ni ouvrir la mère vivante pour donner le — à l'enfant : 238-242. 99. On doit en cas de danger baptiser l'enfant qui n'est pas encore sorti en entier du sein de sa mère, en versant l'eau du — sur la partie de son corps qui paroît au dehors : 163 et 242. 100. On ne doit pas donner le — à un animal privé de raison : 245. 101. Là où il y a danger de perversion pour la personne qu'on baptise, on doit choisir pour le tenir sur les fonts sacrés quelqu'un qui soit instruit dans les choses de Dieu : 201-203 et 205. 102 Le parrain est obligé en conscience d'instruire son filleul des vérités de la foi, s'il se trouve mêlé aux infidèles, ou si les parents eux-mêmes ne remplissent pas ce devoir : 203-206 et 294. 103. Celui qui tient quelqu'un sur les fonts sacrés, accepte à son égard les fonctions de nourrice et de maître : 201-203 et 204. 104. Il ne faut qu'un seul parrain ou répondant principal : 206. 105. Celui qui ne seroit pas encore baptisé ne pourroit pas être parrain : 205. 106. Un père ne doit pas à moins de nécessité être le parrain de son propre enfant : 205-206. 107. Le parrain n'est pas nécessaire pour la validité du —, mais il est requis pour venir en aide à la foiblesse spirituelle de l'enfant : 201-203. 108. Le — est la porte de tous les sacrements, en tant qu'il produit le caractère et qu'il confère la grace : 224 et 358. 109. Le — nous ouvre la porte du paradis : XII, 318-322 ; XIII, 261 et 265-266. 110. L'entrée dans le royaume de Dieu n'a lieu qu'au moyen du — reçu en réalité, ou du moins en espérance ou en figure : 261 et 266. 111. Par le — on est admis à faire partie de la société des fidèles, et on acquiert le droit de recevoir les autres sacrements : 82, 187-188 et 277. 112. L'illumination de l'intellect et la fécondité en matière de bonnes œuvres sont les effets du — : 124, 186 et 261. 113. Le —, sans aucun autre sacrement, suffit pour le salut des enfants, et celui qui meurt immédiatement après son — est aussitôt admis dans le ciel : 132. 114. Quoique les enfants baptisés n'aient encore ni mérites qui leur soient propres, ni même l'usage de leur libre arbitre, ils n'en obtiennent pas moins la béatitude céleste en vertu de l'application qui leur est faite des mérites de Jésus-Christ, dont ils sont devenus membres par le — : VII, 96 ; XIII, 132. 115. Le — a succédé à la circoncision, comme ce qui est parfait a dû prendre la place de ce qui étoit imparfait : VI, 554 et 607 ; XIII, 280-281. 116. La circoncision était imparfaite, si on la compare au —, quant à sa signification, à son efficacité et à son utilité : XIII, 280-281 et 286-288. 117. Le — et la circoncision ont été institués l'un et l'autre pour conférer la grace ; mais le — la confère par la vertu qu'il emprunte de la passion de Jésus-Christ actuellement accomplie, au lieu que la circoncision ne la conféroit que comme signe de la foi des parents dans la rédemption à venir : pages 286-288. 118. On reçoit dans le — une grace plus abondante que celle qu'on pouvoit recevoir dans la circoncision : pages 286-288 et 289. 119. Quand même le — conféré avant la passion de Jésus-Christ auroit contenu en

lui-même une abondance de graces égale à celle qu'il a présentement, il n'auroit pas pour cela ouvert aussitôt la porte du ciel, au lieu que si la circoncision étoit encore aujourd'hui légitime, elle ouvriroit immédiatement le ciel à ceux qui la recevroient : 289. 120. Tous ceux, même les enfants, qui reçoivent le — dans les dispositions voulues, reçoivent en même temps la grace et les vertus infuses, et ceux qui les ont déjà en reçoivent l'accroissement : 256-261. 121. Tous les enfants reçoivent une grace égale dans le —, au lieu que les adultes y recoivent une mesure de graces proportionnée à leurs dispositions : XIII, 268-269 ; XIV, 112. 122. Deux effets du —, la grace et le caractère : XIII, 228 et 274. 123. Par le — on devient enfant adoptif de Dieu : XII, 332. 124. Le — est le moyen de notre régénération spirituelle : XII, 320 ; XIII, 49, 120-121 et 127. 124. Le — a deux effets, l'un essentiel qui est la régénération spirituelle et qu'il produit également dans tous, l'autre accidentel qui consiste dans des graces particulières, et que tout le monde ne reçoit pas également : XIII, 268-269. 126. Par le — on devient membre de Jésus-Christ, et c'est pour cela que les souffrances endurées par le Sauveur tiennent lieu à ceux qui le reçoivent de peines satisfactoires : IV, 310 ; XII, 494-495 et 511 ; XIII, 49, 208, 221, 251-252, 254-255, 258, 260-261, 263, 274 et 360. 127. La foi avec le vœu du — nous incorpore spirituellement à Jésus-Christ, et le — effectivement reçu nous y incorpore visiblement : XIII, 261. 128. Le — est le sacrement de la passion et de la mort du Christ : 361. 129. Dans le — on participe complétement à la vertu de la passion de Jésus-Christ, au lieu qu'on n'y participe que partiellement dans la pénitence : XIV, 74. 130. Le —, par l'immersion qui y a lieu, représente la mort et la sépulture de Jésus-Christ ; par la pureté de l'eau qu'on y emploie, il représente sa résurrection, et par la sortie de l'eau qui le termine il représente son ascension : XIII, 141, 144, 169-170 et 361. 131. On peut obtenir la grace du — avant d'avoir actuellement reçu le — lui-même : 210-212 et 551-552. 132. Par le — on meurt et on est enseveli avec Jésus-Christ : XII, 517 et 546-547 ; XIII, 31, 220-221, 226 et 591-592. 133. L'efficacité du — est due à la passion de Jésus-Christ et à la vertu de l'Esprit saint : XIII, 158-159, 175-176, 178-179 et 182. 134. L'effet du — ne dépend pas de la sainteté de celui qui en est le ministre, parce qu'il a uniquement pour cause les mérites de la passion de Jésus-Christ : 86. 135. Le principal effet du — consiste à effacer les péchés : XII, 319-320 ; XIII, 538. 136. La rémission des péchés dans le — est l'effet de l'application de la matière, mais plus encore de celle de la forme, puisque c'est de la forme que le matière reçoit son efficacité : XIV, 78. L'effet du — est d'effacer tous les péchés passés et présents, mais non les péchés futurs, quoiqu'il empêche qu'ils ne se commettent : XIII, 216 et 265. 138. Le — remet également à tous ceux qui le reçoivent tous leurs péchés, et toute la peine due à leurs péchés : XIII, 190, 212 et 267-270. 139. Le — a pour objet principal d'effacer le péché originel, mais il efface aussi tous les autres péchés, soit mortels, soit même véniels : XIII, 170, 226-227, 246-250, 257, 258, 266, 269, 274, 289, 299, 538 ; XIV, 83. 140. Le — remet sur-le-champ les peines et les souillures du péché originel qui tiennent à la personne, mais non celles qui tiennent a la nature, si ce n'est pour l'autre vie : VI, 142-143 et 208 ; VII. 30-31, 35 36, 38 et 39 ; IX, 431 ; XII, 518 et 573 ; XIII, 209, 253-256 et 266. 141. Le — a pour effet d'affoiblir la concupiscence et d'empêcher qu'elle ne domine en nous : XIII, 144 et 259. 142. La grace du — affoiblit la concupiscence, en ce sens qu'elle donne à la volonté des penchants tout différents, mais elle ne la détruit point entièrement tant que dure la vie présente : XII, 320 ; XIII, 259 : XIV, 76. 143. Le — remet toute la peine due au péché : XIII, 219-222, 250-252, 266, 275, 289, 538 ; XIV, 4 et 74. 144. Le baptême ne remet pas les peines qu'un homme peut mériter pour des péchés particuliers, et ainsi rien n'empêche de faire subir à un meurtrier qui reçoit le — après son crime la peine qu'il a encourue, quoiqu'il soit plus conforme à la piété de lui en faire grace : XIII, 252. 145. Les fausses dispositions dans lesquelles on auroit reçu le — ne pourroient pas être réparées ensuite par un nouveau —, mais par la pénitence : XIII, 272, 274 et 275. 146. Le pardon qu'on recevroit en ce cas auroit pour cause proprement dite le — d'avance reçu, et pour cause occasionnelle la pénitence, qui en renversant l'obstacle apporté précédemment par la mauvaise disposition, rendroit aux effets du — le moyen de suivre leur cours : XII, 74-75. 147 Lorsque la feinte ou la mauvaise disposition apportée à la réception du — va jusqu'au péché mortel, elle empêche tout l'effet du sacrement ; mais lorsqu'elle ne constitue qu'une

415 et 423; III, 605; IV, 472. 26. Le — précède le mal de sa nature : IV, 589-591. 27. Le — ne peut être cause d'un mal que par accident : II, 413-417 et 423; VI, 32-35. 28. La cause du mal n'est autre qu'un — se manquant à lui-même : IV, 472. 29. Le — et le mal, considérés d'une manière abstraite, n'admettent point de milieu, et ne sont que la pure négation l'un de l'autre; mais considérés d'une manière concrète, ils peuvent admettre un milieu, dont ils soient aussi tous les deux la négation : II, 397 et 400. 30. Le — et le mal peuvent être conçus comme l'antithèse l'un de l'autre, et comme constituant deux genres, d'où dérivent tous les contraires : II, 396-397. 31. Le souverain mal est l'opposé du souverain — quant à l'expression, mais non quant à la réalité : II, 424. 32. Aucun mal n'est opposé au souverain — comme un contraire l'est à son contraire, ni même comme la privation l'est à la forme dont elle fait regretter l'absence, si ce n'est indirectement, c'est-à-dire en tant que l'idée de souverain — implique celle du — en général : I, 363; II, 424. 33. L'existence du mal n'est un — que par accident, c'est-à-dire en tant que le mal peut donner occasion au — de se produire : I, 409. 34. Le mal détruit tout le — dont il est l'opposé, et affoiblit l'aptitude à ce même —, mais il ne détruit pas le sujet même dans lequel il réside : II, 404-407; V, 191-200, 203-205 et 337. 35. Le mal corrompt formellement et privativement, mais non comme cause efficiente, le — dont il est l'opposé : II, 398; VI, 194. 36. Il existe un milieu entre le — et le mal moral, mais non entre le — et le mal en général : II, 397; IV, 490. 37. Le plus grand — qui puisse être inhérent aux êtres créés, c'est celui de tout l'ensemble : I, 462 et 531; II, 390 et 419. 38. Le — d'une créature, quelle qu'elle puisse être, résulte de l'espèce, du mode et de l'ordre qu'on peut y remarquer : I, 97-100, 105; VI, 204-205; VII, 473; IX, 484-485 et 538. 39. Le — de l'homme, considéré comme homme, n'est pas le — des sens, mais celui de la raison : II, 425; V, 640; IX, 636 et 640; X, 16. 40. Le — de l'homme consiste principalement dans les actes intérieurs : VII, 658. 41. Le — de l'homme consiste dans son union avec Dieu : VI, 417; VII, 657-658; VIII, 34-36; XI, 151. 42. Tout le — de l'homme consiste dans sa soumission à Dieu : IX, 25 et 424. 43. Tous les hommes ont un seul et même — pour objet formel, mais non pour objet matériel de leurs désirs : IV, 215-217. 44. L'homme tend naturellement vers le — : VIII, 121-123. 45. Le — que se propose d'atteindre une vertu quelconque convient à la nature raisonnable de l'homme : V, 376. 46. Un homme ne peut être bon qu'autant qu'il accorde ses actes avec le — commun : VI, 316. 47. Celui qui cherche le — commun cherche son propre —, parce que celui-ci est impossible sans celui-là : VIII, 295. 48. Tout — créé est inférieur au — objectif de l'homme, mais non au — qui lui est intrinsèque et inhérent : IV, 242. 49. Le — de l'ame est préférable au — du corps, comme celui-ci l'est aux biens extérieurs, et comme le — de la vie contemplative est préférable à celui de la vie active : IV, 232; IX, 420; X, 247 et 250. 50. Le — de toute une multitude est plus grand que celui d'un individu qui en fait partie : VIII, 171. 51. En matière de biens spirituels on doit songer à soi-même plus qu'aux autres; mais en fait de biens temporels, l'homme libéral songe aux autres plus qu'à lui-même : IX, 555. 52. Le — de l'homme est de trois sortes, savoir, le — de l'ame, celui du corps et les biens extérieurs : VI, 188; IX, 420 et 581; X, 247 et 254; XI, 178-179. 53. Le — absolu de l'homme, c'est sa fin dernière et tout ce qui y conduit, et son — relatif, c'est celui de la vie présente ou celui qui ne convient à l'homme que sous quelque rapport : VII, 150 et 527-528. 54. On distingue parmi les biens de l'homme ceux qui sont les plus petits, tels que ceux de la fortune, ceux qui sont intermédiaires, tels que les biens naturels, et les plus grands, tels que les actes vertueux : VI, 188; IX, 476-477 et 581. 55. Dans les biens corporels il y a trois degrés à considérer, savoir l'intégrité substantielle, le bien-être de la partie sensitive, et le libre usage des membres : VIII, 568-569. 56. Les biens spirituels se communiquent de l'un à l'autre, ou par l'effet seul de la charité, ou par l'intention personnelle de celui qui les possède ou les acquiert : XIII, 628. 57. Le — de la nature humaine peut s'entendre, ou des principes qui la constituent, ou de l'inclination qui est en elle pour les actes vertueux, ou enfin de la justice originelle; le péché a eu pour effet de détruire entièrement ce dernier et d'affoiblir le second, mais il n'a point entamé le premier : VI, 191-200, 203-205 et 337; VIII, 99. 58. Le — qui est en rapport avec l'état commun de la nature se trouve dans le plus grand nombre des individus de l'espèce, mais le — qui dépasse cet état n'existe que dans le petit nombre : I, 493. 59. Les biens

d'église doivent être partagés en quatre parts, dont la première soit pour l'évêque, la seconde pour la fabrique, la troisième pour les pauvres, et la quatrième pour le bénéficier : XI, 141-143. 60. Le devoir de soulager les pauvres actuellement dans le besoin ne permet pas d'acheter des possessions avec l'usufruit des biens ecclésiastiques, ou d'en amasser des trésors : XI, 144. 61. Les évêques et les autres ecclésiastiques ont le domaine proprement dit de leurs propres biens, mais ils ne sont que dispensateurs des biens d'église : VIII, 530; IX, 599; XI, 141. 62. Les évêques et les autres ecclésiastiques peuvent disposer de la portion qui leur est assignée comme de leur propre — : *Ibidem*. 63. Ils peuvent disposer modérément de la partie qui leur revient des biens d'église en faveur de leurs proches : XI, 144. 64. Ils pèchent, si dans un cas de nécessité ils peuvent vivre de leur patrimoine et qu'ils l'épargnent pour vivre des biens ecclésiastiques : XI, 144 et 215. 65. Ils pèchent mortellement, s'ils retiennent pour eux-mêmes beaucoup au-delà de la portion qui leur est assignée sur ces sortes de biens : XI, 142-143. 66. Un prélat se rend coupable d'injustice et est tenu de restituer les biens d'église en deux cas, savoir, s'il usurpe la part d'autrui, et s'il transfère à ses proches ou à ses amis la libre disposition d'un bien confié simplement à sa garde; mais s'il n'est coupable d'injustice à cet égard que par la seule pensée, sans en venir à l'exécution, toute la restitution qu'il doit faire alors consiste à se dépouiller de cette pensée injuste; VIII, 515-516; XI, 142. 67. Les biens temporels sont comme rien auprès des biens futurs : VIII, 145. 68. Les biens extérieurs sont des choses bonnes de leur nature, mais non sous tous les rapports, au lieu que les vertus sont bonnes sous tous les rapports : VIII, 455. 69. Les biens extérieurs sont des biens à titre d'instruments, mais ne sont pas des biens qu'on doive rechercher pour eux-mêmes : IX, 602; XI, 631-632. 70. Les biens temporels ne sont pas la principale récompense promise à la vertu, ni les maux temporels la principale peine réservée au péché : VI, 238. 71. Les biens temporels appartiennent quant à la propriété à celui à qui Dieu les a donnés, mais ils appartiennent aussi à d'autres quant à l'usage : VIII, 65. 72. Dieu distribue aux justes en fait de biens et de maux temporels précisément ce qu'il leur en faut pour parvenir plus sûrement à la béatitude : VI, 239; VII, 150. 73. Dieu donne aux bons des maux temporels, et aux méchants des biens temporels, pour les leur faire échanger plus tard aux uns et aux autres contre des biens ou des maux éternels : VI, 239; VIII, 145. 74. Dieu donne des biens temporels à ceux qui ne les méritent pas, soit pour les ramener à la vertu, soit pour les abandonner à leur sens réprouvé : *Ibid*. 75. Les biens et les maux temporels sont départis également aux bons et aux méchants quant à la substance de ces biens et de ces maux, mais non quant à la fin pour laquelle ils sont donnés : VII, 152. 76. Les biens spirituels, à la différence des temporels, sont propres à satisfaire sans discontinuer les désirs de l'homme : V, 78, 90-91 et 108-111. 77. Les biens temporels engendrent le désir quand on ne les possède pas encore, et le dégoût quand on les possède, mais c'est tout le contraire qu'il faut dire des biens spirituels : IV, 222 ; V, 90 et 87-91. 78. Les biens spirituels paroissent insipides à ceux qui ont le cœur gâté par l'amour des jouissances corporelles, et particulièrement des plaisirs impurs : VII, 489 ; VIII, 267. 79. Les biens spirituels peuvent être possédés en même temps par plusieurs, mais il en est autrement des biens corporels : XII, 44. 80. Les biens temporels que promettoit l'ancienne loi étoient des figures des biens spirituels que nous a apportés la loi nouvelle : VII, 151. 81. Le — moral consiste principalement à se tourner vers Dieu, et le mal moral à s'éloigner de lui : VII, 449. 82. Le — et le mal moral ne peuvent se trouver que dans des êtres libres : II, 409. 83. Le — moral, comme toute espèce de biens naturels, peut être essentiel ou accidentel : IV, 477. 84. Tout — honnête ou utile est un — moral, mais il en est autrement du — délectable, qui n'implique pas toujours la conformité de l'objet avec la raison : V, 122. 85. Un — moral ne peut pas être opposé à un autre — moral, mais il en est autrement des autres sortes de biens : V, 85. 86. Le — qui figure dans la définition de la vertu n'est pas le — en général, mais c'est le — de la raison : V, 377 et 391. 87. Il faut, pour l'accomplissement d'un — moral quelconque, une vertu morale qui meuve la volonté, et la prudence qui la dirige : VIII, 372 ; X, 457. Voyez Bon et Bonté.

Bienfaisance. 1. La — consiste à faire le bien, et elle est un acte d'amitié ou de charité, à prendre ces mots dans leur sens général : VIII, 40-42. 2. La — n'est pas une vertu spéciale, mais elle est un acte extérieur d'amitié, comme la bienveillance en est l'acte intérieur : 46-47.

un certain rapport avec l'appétit : I, 86-87, 93, 332 et 338. 4. Le — consiste dans l'appétibilité : I, 86-87, 93, 98, 105, 108, 338, 340 et 408; II, 396. 5. Le — et le beau ont pour base une même chose, qui est la forme, mais le — est appréhendé par l'appétit, et le beau par la puissance cognoscitive : I, 96. 6. Le — tend à se répandre hors de soi en tant que cause finale, mais non en tant que cause efficiente : I, 96. 7. Le — éveille l'idée de perfection et d'acte dernier : I, 86-87, 93, 110, 338 et 340; V, 350. 8. Le — consiste principalement et par sa nature dans quelque perfection et dans quelque acte : II, 409, 412 et 414-416. 9. Ce qui est — sous tous les rapports n'admet ni milieu ni extrêmes, mais il en est autrement de ce qui n'est — que considéré en lui-même et abstraction faite des circonstances : VIII, 455. 10. Il ne suffit pas que la fin soit bonne, les moyens pour l'atteindre doivent l'être également : 102. 11. Le — implique l'idée de cause finale : I, 89-90, 92, 94 96; II, 397. 12. Un objet n'est —, qu'autant qu'il est proportionné à sa mesure particulière : IV, 521; V, 509, 514 et 651; VII, 416, 517, 524 et 656-657; VIII, 435. 13. L'idée du — présuppose une forme par laquelle soit constitué l'être en question, puis une vertu opérative qui lui donne sa perfection : I, 93. 14. Tout être est —, et réciproquement : I, 92-94, 363; II, 415 et 423; IV, 471 et 477. 15. Tout être est — en tant qu'il est parfait et en acte : I, 86; IV, 471 et 474. 16. Un être a de l'appétibilité à proportion de ce qu'il est — : I, 86. 17. Le — précède l'être sous le rapport de la fin; mais sous le rapport de la forme, comme de la chose considérée en elle-même, c'est l'inverse qu'il faut dire : I, 88-92, 94 et 95-96. 18. Le — présente une idée plus générale que l'être sous le rapport de la causalité : I, 92. 19. Le — pur et simple implique la dernière perfection d'une chose, et le — relatif sa perfection essentielle et première, tandis que c'est l'inverse qu'il faut dire de l'être; I, 87 et 366. 20. La matière est bonne purement et simplement, tandis que son être n'est que relatif : II, 403 et 415. 21. La matière n'est bonne, comme elle n'est être, qu'en puissance : I, 94. 22. Le — n'est point à chercher dans les quantités mathématiques, parce qu'elles n'ont de réalité que dans l'intelligence : I, 94. 23. Le — et l'être, comme toute autre notion abstraite, s'impliquent dans le sujet, mais se dépassent réciproquement dans l'idée : I, 85-88, 173-176, 337-339, 340; II, 564-565; IX, 484. 24. Le —, le vrai et l'un ont leurs contraires, parce qu'ils s'attachent à un sujet, au lieu que l'être n'a point son contraire proprement dit, parce qu'il est lui-même le sujet auquel s'attache tout le reste : I, 361-363. 25. Le vrai exprime la raison du — : III, 293. 26. Le — et le vrai sont renfermés l'un dans l'autre : I, 340; II, 564; III, 264; 293 et 405; IV, 358 et 359. 27. Le — précède le vrai sous le rapport de l'appétibilité; mais, quant à l'idée et à la nature même de la chose, c'est l'inverse qu'il faut dire : I, 339-341. 28. Le vrai implique quelque chose de plus simple, de plus abstrait, de plus absolu et de plus près de l'être que le — : I, 340; III, 292. 29. Le vrai est dans l'esprit, au lieu que le — est dans les choses : I, 331-334; III, 293. 30. Le vrai présente la même forme dans tout acte moral, au lieu que le — a ses formes variées selon les objets : V, 456-457. 31. Le — est la première chose qui provoque l'examen de la raison pratique : VI, 342. 32. Le — est ce vers quoi se porte l'appétit, comme le vrai est ce que l'intellect saisit dans les choses : I, 332. 33. Le qualificatif — peut s'appliquer métaphoriquement même aux choses mauvaises : V, 387; VIII, 249 et 301-302. 34. Ce qui est mauvais de sa nature ne sauroit devenir — et licite : IX, 502. 35. Aucune créature n'est bonne par essence : I, 109-111; III, 592; IV, 371. 36. Toute créature n'est bonne que relativement, à en considérer l'être seul, mais elle peut devenir simplement bonne par ses accidents : I, 87. 37. Un homme ne peut être simplement — que par les dispositions de sa volonté, et il ne peut être — que relativement par son intellect ou par ses autres puissances : II, 412; V, 546. 38. La vertu est bonne par elle-même, et non par quelque autre qualité : V, 391. Voyez Bien et Bonté.

Bonheur. 1. Le — suprême ne consiste pas à connoître quelque ce soit des êtres créés, mais il consiste uniquement à connoître Dieu : IV, 261-264; X, 462. 2. Il peut y avoir du — pour l'homme à connoître les substances séparées, quoique ce ne soit pas encore pour lui le — suprême : II, 665-666; III, 426; IV, 261-264. 3. Le — terrestre consiste en cinq choses, qui sont le plaisir, les richesses, la puissance, les honneurs et la renommée : IV, 219-242. Voyez Béatitude.

Bonté. 1. La — de Dieu est appétée par la créature raisonnable comme l'objet qui seul satisfait à tous ses besoins, au lieu qu'elle n'est pas appétée en elle-même par les

C.

penser à la nature plutôt qu'à la personne, à moins que le contexte n'indique qu'il s'agit de la personne : XI, 676. 12. Cette proposition, *le Christ est seulement homme*, est fausse; mais cette autre, *le Christ est seulement ce qu'est cet homme*, est vraie : XI, 684. 13. Cette proposition, *Cet homme a commencé*, entendue du —, est fausse, à moins qu'on ne l'entende de quelque chose de créé qui seul a pu commencer d'être : XI, 665 et 670-672. 14. Cette proposition, *Le Christ est une créature et moins grand que le Père*, est vraie, si on l'entend de sa nature humaine, mais non dans un sens absolu : II, 259 et 262 ; XI, 667-669 ; XII, 5-6. 15. Cette proposition, *Le Christ en tant qu'homme est une créature*, est vraie dans son sens propre, parce que la réduplication qui s'y trouve fait penser à la nature beaucoup mieux qu'à la personne; par la raison contraire, cette autre-ci est fausse, *le Christ, en tant qu'il est tel homme et non tel autre, est une créature* : XI, 672-674. 16. Cette proposition, *le Christ en tant qu'homme est une personne*, n'est pas vraie, à moins qu'on n'y détermine la réduplication de cette manière, *le Christ en tant qu'il est tel homme en particulier est une personne* : XI, 678. 17. La nature humaine est plus noble dans la personne du — que dans toute autre personne, non dans son essence, à la vérité, mais sous le rapport de son union au Verbe : XI, 347 et 357. 18. L'humanité du — a été l'instrument de sa divinité : VII, 73 ; XI, 463, 502, 590, 591, 604 et 715; XII, 219 et 508 ; XIII, 58. 19. L'humanité du — peut être qualifiée d'*individuelle, particulière et singulière*; mais on ne doit pas affirmer d'elle qu'elle est un suppôt, une hypostase, une chose de la nature ou une personne, parce que la personne du Fils de Dieu est le suppôt de la nature humaine : II, 41 ; XI, 348, 420, 421 et 679. 20. L'ame du — est supérieure à toutes les créatures : XII, 694. 21. L'ame du — est l'instrument de la Divinité : XI, 591. 22. Ce qui appartient à la nature humaine ne doit point s'affirmer de la divinité en termes abstraits, ni ce qui ne convient qu'à Dieu s'affirmer de même de la nature humaine : XI, 659 ; XII, 536. 23. On ne peut affirmer du — en termes abstraits, ni la nature humaine, ni aucune de ses parties : XI, 370, 404, 643-648 et 682-683 ; XII, 536. 24. La nature divine et ses propriétés peuvent être affirmées directement du —, tant en termes abstraits qu'en termes concrets, au lieu que les propriétés de sa nature humaine ne peuvent être affirmées de lui qu'en termes concrets : XI, 404 et 681-686. 25. Ce qui peut convenir à la personne en tant que personne, mais qui est incompatible avec les propriétés d'une personne divine, ne doit pas s'affirmer du — ; mais ce qui convient à la personne à raison de la nature qu'elle termine, ou de certaines parties de cette nature, peut s'affirmer du —, quand même il s'agiroit de quelque chose d'incompatible avec une personne divine, parce que ce qui est propre à la personne ne doit s'affirmer du — à raison de sa nature humaine, qu'au moyen de quelque addition, soit exprimée, soit sous-entendue : XI, 667-669 ; XII, 7-10. 26. Dieu est le chef du — : XI, 503 et 523. 27. Le —, avant son incarnation, étoit le chef de l'Eglise quant à son humanité, en tant qu'on ne pouvoit dès lors être sauvé sans lui être incorporé par la foi à son avénement futur : XI, 451 ; XIII, 209. 28. Le — en tant qu'homme est le chef de l'Eglise, 1° quant au rang qu'il occupe, puisque, même comme homme, il touche à Dieu de si près, que la grace qu'il possède a sur les autres la supériorité et l'antériorité, sinon de temps, au moins de raison ; 2° quant à la perfection, puisqu'il possède la plénitude de toutes les graces ; 3° quant à la vertu, puisqu'il fait découler sa grace dans tous les membres de l'Eglise : XI, 501-502 ; XII, 494-495, 511 et 681. 29. L'humanité du — tout entière, c'est-à-dire et son ame et son corps, influe principalement sur les ames, et secondairement sur les corps, et par conséquent il est le chef de tous les hommes et quant à l'ame et quant au corps : XI, 503-505 et 511. 30. Il n'appartient qu'au — d'être le chef de l'Eglise par l'action intérieure qu'il exerce sur elle, mais d'autres que lui peuvent exercer aussi sur l'Eglise par participation, et avec subordination à lui, une action extérieure ; cette double action, le — l'exerce de sa propre autorité, en tous lieux, en tout temps et en tout état de l'Eglise et de ses membres : XI, 515-518. 31. Le — est le chef de tous les hommes, mais premièrement des bienheureux, deuxièmement de ceux d'ici-bas qui ont la charité, troisièmement de tous les fidèles en général, quatrièmement de ceux qui se convertiront un jour, cinquièmement de tous les autres hommes, mais nullement des damnés, parce que ces derniers ont totalement cessé d'être membres de Jésus-Christ : XI, 505-509 et 727. 32. La grace par laquelle l'ame du — a été justifiée dans sa nature individuelle, est la même que celle par laquelle, comme chef de son

monde et du démon : 619. 55. Le — avoit la tempérance, mais non la continence à proprement parler, à cause de l'imperfection subjective que suppose cette dernière : 466. 56. Le — pouvoit par la vertu de sa divinité donner à ses disciples, comme il l'avoit lui-même, la force de conserver la continence sans besoin d'abstinence : XII, 339. 57. Le — n'a jamais été susceptible d'avoir la foi : V, 535; XI, 467-469, 470, 482 et 485. 58. Le — possédoit tout ce que la foi et l'espérance renferment de perfection et de vertu : XI, 485. 59. Le — avoit le mérite de la foi, parce que cette vertu consiste dans un assentiment qu'inspire l'obéissance à Dieu, et que le — rendoit à son Père en toutes choses l'obéissance la plus entière : 468. 60. Le — n'avoit pas la vertu d'espérance proprement dite, quoiqu'il ait espéré certains avantages et pour lui-même et pour les autres : V, 535; VII, 437; XI, 469-471, 475-476, 482-485. 61. La volonté du —, en tant que puissance de son ame, étoit informée par la charité et les autres vertus : XII, 527. 62. Le — avoit dans toute leur plénitude les sept dons du Saint-Esprit : XI, 471-473. 63. Le — répand sur nous les sept dons en tant qu'il est Dieu, et il les a reçus en tant qu'il est homme : XII, 527. 64. Le — a mérité en tant qu'homme, mais non en tant que Dieu : XII, 596. 65. Le —, par ses quatre abaissements, a mérité d'être exalté de quatre manières : XII, 525-526 et 583-584. 66. Le — a mérité pour lui-même la glorification de son corps, consistant dans l'immortalité, l'impassibilité et les autres perfections semblables, ainsi que les avantages extérieurs, tels que son ascension au ciel et la vénération qui lui est due; mais il n'a mérité par lui-même ni la gloire de son ame, ni la science, ni la grace, ni la divinité, ni les vertus, parce que rien de tout cela ne lui a jamais manqué, et que le mérite a pour objet un avantage dont on ne jouit pas encore : XI, 722-726; XII, 36, 226, 417, 433, 494-495, 518, 524-527 et 684-685. 67. Le — a mérité pour les autres, à savoir pour tous ses membres, les graces qui leur sont données ou du moins offertes : XI, 727; XII, 511. 68. Le — n'a rien enseigné de ce qui est une source de mérite, qu'il ne l'ait pratiqué éminemment lui-même : XI, 468. 69. Il y avoit dans le — une science créée outre sa science divine : XI, 528-530. 70. La science divine du — ne faisoit point disparoître sa science humaine, mais ne la rendoit que plus éclatante : XI, 530. 71. La science humaine du — est plus noble sous un rapport que son ame elle-même : 568. 72. L'ame du — pouvoit à son gré exercer sa puissance intellective avec ou sans le secours des images empruntées d'objets sensibles : 559-561. 73. Le — avoit la science spéculative et pratique de toutes choses, non en ce sens qu'il pût réduire toutes choses à l'acte, mais en ce sens qu'il savoit comment toutes choses avoient été faites ou pouvoient se faire : 587. 74. Le — possédoit dans leur plénitude toute grace, toute science et toute vertu : 617 et 620-621. 75. L'erreur qui consiste à nier deux sciences ou deux sagesses dans le —, l'une créée et l'autre incréée, a été condamnée par le sixième concile œcuménique : 526. 76. Le — possédoit toute la science que possèdent les bienheureux : 528-530, 532-533 et 536. 77. L'ame du — ne comprend pas, même dans le Verbe, le Verbe ou l'essence divine : 539-541, 543 et 548-549. 78. L'ame du — connoît tous les événements passés, présents et futurs, aussi bien que toutes les pensées; mais elle ne connoît pas tout ce qui est possible à la toute-puissance de Dieu : XI, 542-546; XII, 683. 79. L'ame du — connoît dans le Verbe tout ce qui est l'objet de la science divine dite de vision, mais non tout ce qui est l'objet de la science divine dite de simple intelligence : XI, 545 et 585. 80. La science dont l'ame du — jouit dans le Verbe égale la science de vision divine quant au nombre des choses qu'elle embrasse, mais non quant à la clarté de la connoissance elle-même : 545-546 et 585. 81. L'ame du — connoît dans le Verbe les infinis en puissance d'une science en quelque sorte de simple intelligence, mais il ne connoît point d'infinis actuels d'une science de vision, parce que les êtres amenés à l'existence ne seront jamais actuellement infinis : 546-551. 82. L'ame du — comprend dans le Verbe l'essence de chaque créature, et par conséquent la puissance et la vertu de chacune, en un mot tout ce que la créature peut faire : 544. 83. La science que possède l'ame du — en vertu de la vision béatifique est absolument parfaite; mais sa science proprement infuse a seulement toute la perfection que comporte, la science humaine : 530 et 567-568. 84. La science dont jouit l'ame du — en vertu de la vision béatifique n'est pas habituelle, à la différence de sa science infuse : 566-568. 85. Il faut reconnoître dans le — une science infuse dont le Verbe est le principe, et qui embrassoit toutes les espèces des choses pour lesquelles l'intellect possible est en puissance : 530-533, 536, 537 et 572.

86. La science infuse du — renfermoit en elle-même plusieurs habitudes distinctes : 569-571. 86. L'ame du — connoissoit par sa science infuse tout ce que l'homme peut connoître au moyen de l'intellect agent. c'est-à-dire tout ce qui peut faire l'objet des sciences humaines, tout ce que l'homme peut savoir, par révélation, et tout ce qui concerne la prédiction de l'avenir ou les dons de l'Esprit saint; mais elle ne comprenoit pas l'essence de Dieu : 555-558 et 573. 88. L'ame du — pouvoit connoître par sa science infuse les substances séparées, comme peut le faire l'ame humaine une fois séparée du corps : 558 et 574. 88. Elle connoissoit de même tous les faits particuliers, passés, présents et futurs : *Ibid.* 89. Il faut reconnoître dans le — une science acquise ou expérimentale au moyen d'espèces intelligibles formées par l'action de son intellect actif : 534-538, 573 et 635-636. 91. L'ame du — connoissoit par sa science acquise tout ce qu'on peut connoître par la lumière de l'intellect actif, mais non l'essence des substances séparées, ni les faits particuliers, passés ou futurs : 571-574. 92. Le — a fait des progrès dans la science acquise, parce qu'il est de l'essence même de cette science d'être susceptible de progrès; mais il n'en pouvoit faire dans ses autres sciences, celles-ci ne dépendant point de l'expérience ni des phénomènes : 495, 574-577, 579 et 635-636. 93. Le — n'avoit rien à apprendre des hommes : 577-580. 94. Il faut admettre dans le — deux volontés, savoir, sa volonté divine et sa volonté humaine : 691-695. 95. La volonté humaine dans le — peut s'entendre de trois manières, savoir, de sa puissance naturelle de vouloir, du mouvement naturel et du mouvement raisonnable de la volonté : 695. 96. Il faut admettre dans le — deux sortes de volonté humaine, la volonté raisonnable et la volonté dépendante des sens ou l'appétit sensitif : 696-698. 97. Il y avoit dans le — une seule volonté humaine quant à l'essence, mais deux volontés quant aux actes, en tant que ces actes consistoient dans le mouvement de la nature ou dans celui de la raison : 697, 698-700, 702 et 704. 98. Le —, par sa volonté sensitive et sa volonté naturelle pouvoit vouloir autre chose que ce que Dieu vouloit; mais sa volonté, en tant que soumise à la raison, fut toujours et en tout conforme à celle de Dieu : XI, 703-706 et 708-709; XII, 16-23. 99. Ce qu'on appelle volonté de piété dans le — ne paroît pas être autre chose que la volonté naturelle : XI, 700. 100. Il n'y a jamais eu lutte dans le — entre sa volonté raisonnable et sa volonté sensitive ou sa volonté naturelle, parce que, pour que cette lutte pût avoir lieu, il eût fallu que les diverses volontés du — eussent le même objet considéré sous le même rapport; car si l'une envisageoit à un point de vue général l'objet que repoussoit l'autre à un point de vue particulier, il y avoit alors diversité de vues, mais il n'y avoit pas opposition de volontés; ainsi donc, quoique la volonté sensitive et la volonté naturelle dans le — ait demandé autre chose que ce que demandoit sa volonté raisonnable, il n'y avoit point cependant en lui de volontés contraires, puisque la volonté, soit sensitive, soit naturelle, étoit toujours soumise à ce que Dieu décideroit pour le salut du genre humain, et qu'elle ne contrarioit en rien le mouvement de la volonté divine du —, non plus que celui de sa volonté humaine raisonnable : car il plaisoit à celle-ci comme à celle-là que la volonté sensitive et la volonté naturelle agissent conformément à leur nature : XI, 706-710. 101. Tout ce qui étoit dans la nature humaine du —, et sa volonté sensitive par conséquent ainsi que le reste, se mouvoit au gré de la volonté divine : XI, 693 et 695. 102. Les opérations sensitives, végétatives et naturelles du — appartenoient en un sens à sa volonté humaine, et par conséquent de pareils actes étoient des actes humains en lui plus que dans les autres hommes, ou plutôt ne sembloient former qu'une seule et même chose avec ses actes raisonnables, tant ils étoient soumis à sa raison : XI, 720-721. 103. Il y a un libre arbitre dans le — : 701-703. 105. Toute puissance susceptible d'être communiquée à une créature quelconque, l'a été à l'ame du — plus abondamment qu'à tout autre être créé, et ainsi la matière élémentaire devoit céder à toutes ses volontés beaucoup plus vite qu'à l'influence des qualités sensibles ou des corps célestes; elle pouvoit mouvoir le ciel lui-même beaucoup mieux que ne le feroit un ange : XI, 591. 105. Le —, même comme homme, pouvoit en sa qualité d'auteur des sacrements conférer l'effet d'un sacrement sans le sacrement lui-même, ce qui est impossible à tout autre qu'à lui : XIII, 92-93 et 313-315; XIV, 22. 106. Le — a le pouvoir de remettre les péchés comme Dieu, par l'autorité qui lui est propre, et comme homme, en qualité d'instrument de sa divinité : XI, 676-677. 107. Dans la primitive Eglise, on remettoit les péchés en invoquant le nom de Jésus-Christ, mais non en invo-

quant le nom de tout autre homme : XIV, 14. 108. Pendant son enfance, le — se montroit en tout semblable aux autres enfants : XII. 140. 109. Il convenoit que le — prît un corps sujet à nos infirmités, dans l'intention où il étoit de satisfaire pour nous, de nous servir d'exemple et d'établir notre foi : XI, 599-603, 607, 609 et 611. 110. Le — n'étoit pas dans Abraham quant à la raison séminale, mais seulement quant à la substance corporelle, et c'est pourquoi il n'a pas été décimé dans sa personne : XII, 190 et 191. 111. Le sacerdoce du — est plus grand que le sacerdoce lévitique, parce qu'il est selon l'ordre de Melchisédech, à qui Abraham a payé la dîme lorsque déjà Lévi étoit en lui, et dans la personne de Lévi le sacerdoce légal tout entier ; si donc le — avoit été décimé dans la personne d'Abraham, son sacerdoce ne seroit pas selon l'ordre de Melchisédech, mais lui seroit inférieur : XII, 190. 112. La personne du — est simple en elle-même, mais cependant on peut dire d'elle dans un sens impropre qu'elle est composée, en tant qu'elle subsiste en deux natures : XI, 354-355. 113. Tout ce qui dans le — se rapporte à la personne, ou seulement à l'une de ses deux natures, a le caractère de l'unité, et tout ce qui se rapporte aux deux natures à la fois est double par là même : XI, 687 ; XII, 239. 114. Dans le — il n'y a qu'une personne : XI, 646-647, 682-683 ; XII, 68 et 536-537. 115. En voulant deux personnes dans le —, l'hérésie de Nestorius rend impossible et absurde la communication des idiômes : XI, 362-363, 682-683 ; XII, 8-9 et 236. 116. Il n'y a dans le — qu'un suppôt ou une hypostase : XI, 349-353, 362-363, 379, 417, 646, 652, 655-656, 658-659, 661, 683 et 688 ; XII, 8-9, 51, 68 et 536-537. 117. Le Christ est une seule chose, une seule personne, et non deux : XI, 680-686. 118. Il y a dans le — un seul être absolument parlant, et deux êtres ne peuvent être affirmés de lui que dans un sens impropre : XI, 686-690. 119. Il y a dans le — deux opérations : XI, 711-718 ; XII, 69. 120. Il n'y a dans le — qu'une opération humaine, si on la considère dans son principe, mais plusieurs, si l'on en juge par les objets et les puissances, et beaucoup aussi qui ne sont que des actes de l'homme, moins cependant que dans les autres : XI, 718-721. 121. Le — a donné le premier l'exemple d'observer les choses dont il prescrivoit l'observation aux hommes : XIII, 601. 122. Le — étoit figuré par le propitiatoire, par l'arche, par le chandelier, par la table et par les deux autels : VI, 538-540. 123. Le — a été comme l'épi sous la loi de nature dans la foi des Pères, comme la farine dans la loi de Moïse et dans les prophètes, comme le pain formé après qu'il a eu pris l'humanité, comme le pain cuit dans le feu sous les ardeurs de l'Esprit saint dans le four virginal, comme le pain cuit sur la poêle dans les travaux de sa mission divine, et comme le pain rôti sur le gril dans le sacrifice de la croix : VI, 521. 124. Le Saint-Esprit ne peut pas s'appeler le père du — quant à son humanité, parce qu'il ne l'a pas produit de sa propre substance : XII, 199-201. 125. On ne peut pas dire non plus que la Trinité entière est le père du —, soit quant à l'humanité, soit quant à la divinité, parce que le — ne tient son être divin d'aucune autre personne que de la première : 201. 126. Le — est sous un rapport ce qu'est le Père, et sous un autre ce qu'est sa mère : XI, 685. 127. Dieu le Père a aimé le — plus que toute créature, parce qu'il aime toujours de préférence ce qui est le plus parfait, et parce qu'il a souhaité au — et lui a fait plus de bien qu'à quelque créature que ce soit, la volonté de Dieu étant la cause du bien qui se trouve dans chaque être : I, 430. 128. Dieu aime le — non-seulement plus que tout le genre humain, mais même plus que toutes les créatures ensemble, parce qu'il lui a donné d'être Dieu : *Ibid.* 129. Dieu aime plus la nature humaine que le Fils a prise dans la personne du —, qu'il n'aime tous les anges ensemble, parce qu'elle est quelque chose de plus parfait à raison de son union avec la nature divine : I, 430.

Chute. Dieu ne permet la — de quelques-uns, que pour relever ou affermir les autres : I, 488.

Cicatrices. Les — que le Christ a gardées après sa résurrection paroîtront de même sur son corps au jugement général : XII, 608-609.

Ciel. 1. La matière du — est différente de celle des autres éléments : III, 23-27 ; V, 317. La matière du — est incorruptible, parce qu'elle n'est en puissance que pour une forme : I, 165 ; III, 545. 3. Le — n'est point animé : III, 80-83. 4. Le — n'est pas de la nature des quatre éléments : III, 24-27. 5. Le — n'est pas en puissance incomplète par rapport à l'être, mais seulement par rapport au lieu : II, 498, 538 et 544 ; III, 19, 232, 325 et 545 ; V, 317 ; VII, 564. 6. Le — n'a pas commencé par voie de génération, mais par voie de création : II, 369 et 370, III, 134. 7. Le firmament comprend deux par-

le sont moins : III, 360-366. 8. Nous ne pouvons — les choses, qu'autant qu'elles sont en acte : I, 183 et 277 ; III, 320, 393, 399 et 401. 9. On ne sauroit oublier ce qu'on connoît naturellement : III, 322-326. 10. On ne connoît la privation que par l'habitude opposée : I, 297 ; VI, 463.

Connu. 1. Ce qui fait qu'une chose est connue de nous, doit nous être — à plus forte raison : III, 400. 2. Une chose peut être connue dans une autre de deux manières, savoir, 1° comme dans l'objet même —, 2° comme dans le principe de cette connoissance : III, 333. 3. L'objet — est une perfection de l'intelligence sous le rapport de l'espèce intelligible qui le représente : II, 518. 4. Une chose peut être connue de soi sous un double rapport, savoir, ou parce qu'on n'a besoin d'aucune autre chose pour en acquérir la connoissance, ou parce qu'on la connoît autrement que par accident : III, 396. 5. Les idées universelles sont plus connues que les idées particulières quant à la simple perception que nous en avons, mais elles le sont moins quant à leur nature intime : III, 360-366. Voyez Evident.

Consacrer. 1. On consacre les autels et les églises, 1° pour représenter la sanctification que l'Eglise a reçue par la passion de Jésus-Christ, 2° pour signifier la sainteté requise en ceux qui se proposent de recevoir le sacrement de l'autel : XIII, 653-664. 2. On consacre quelquefois un autel sans — l'église, mais jamais l'église sans l'autel : 657. 3. On ne doit pas — d'autels sans reliques de martyrs : *Ibid.* 4. Les bois de la charpente d'une église consacrée ne doivent pas être employés à des usages profanes, mais aux besoins des monastères, ou bien être consumés par le feu : 659. 6. Les palles et les ornements, la chaire, les chandeliers, les rideaux et autres objets, quand ils sont perdus de vétusté, doivent être brulés, et leurs cendres ramassées religieusement à cause de leur consécration : *Ibid.* Voyez Consécration.

Consanguinité. 1. La — est un empêchement de mariage, 1° d'après la loi naturelle, qui réprouve les unions incestueuses de la fille avec le père, et plus encore celle du fils avec la mère, à cause du respect que commande la proximité du sang ; 2° d'après la loi divine, qui a voulu en cela mettre un frein à la concupiscence ; 3° d'après la loi canonique et civile, dont le but est de favoriser le rapprochement des diverses familles : X, 299-302. 2. La — est un lien provenant de la génération charnelle, et existant entre les personnes qui descendent d'une souche commune : XV, 171. 3. On divise convenablement la — par lignes et par degrés formés des descendants qui viennent d'un principe commun, ou des ascendants qui remontent à ce principe, et des collatéraux : XV, 173-180. 4. La — est un empêchement de mariage de droit naturel à certains degrés, et de droit positif, divin ou humain, pour les autres : XV, 180-185. 5. L'Eglise peut régler par une loi quels degrés de — doivent empêcher le mariage, selon qu'elle le juge utile au genre humain : XV, 185-191.

Conscience. 1. La — n'est ni une puissance ni une habitude, mais c'est un acte, consistant dans l'application d'une connoissance à la conduite : III, 267-269 ; IV, 509. 2. La — est l'acte de la syndérèse, et de là vient qu'elle se confond parfois avec celle-ci : III, 269. 3. On a dit de la — qu'elle est un esprit d'enseignement et de correction donné à l'ame, pour signifier qu'elle en est comme la loi intérieure : III, 269. 4. La loi naturelle indique les principes du droit, la syndérèse leur rapport avec les actions, et la — leur application à chacun en particulier : VI, 338-340. 5. La — est dite nous accuser ou nous excuser, selon que nous jugeons que nous avons fait une action bonne ou mauvaise : III, 268-269. 6. La — est dite témoigner, en tant que nous savons en nous-mêmes que nous avons fait ou non quelque chose : III, 268-269. 7. La — est dite nous stimuler ou nous lier, en tant que nous jugeons que nous devons faire une chose ou nous en abstenir : 269. 8. La — erronée n'en lie pas moins tant qu'elle n'est pas déposée : IV, 508-515. 9. La — est dite pure ou souillée, non que cette souillure ou cette pureté réside dans la — comme dans son sujet, mais comme l'objet que l'on connoît réside dans la connoissance de cet objet même : III, 269.

Consécration. 1. La — d'un temple ou d'un autel, celle des ornements d'église et autres semblables, ne sont pas des sacrements, mais des sacramentaux, à cause des rapports que ces choses ont avec l'eucharistie : XIII, 125. 2. Des objets inanimés sont impropres à recevoir la grace, mais ils peuvent recevoir par leur — une vertu spirituelle qui les rende propres à des actes religieux : 657. 3. On ne doit point réitérer la — d'une église, à moins qu'elle n'ait été incendiée ou polluée : 658. 4. Toute — est indélébile, tant qu'existe le sujet qui l'a reçue : VIII, 173 ; IX, 177 ; XIII, 78, 452, 633 et 658. 5. Toutes les consécrations, excepté celle de l'eucharistie, sont réservées aux évêques :

mation : VIII, 743 et 744. 2. Le nom d'éloignement n'indique plus seulement la distance des lieux, mais il sert encore à marquer la répugnance réciproque des choses contraires entre elles : IV, 339. 3. Tous les contraires ont une seule et même cause commune, mais non la même cause particulière : II, 424. 4. La même chose peut sous différents rapports engendrer des effets contraires : V, 93; VII, 218. 5. Une chose ne peut être que par accident la cause de son contraire : II, 420-425; V, 94-96 et 135; X, 413; XII, 530. 6 Une même chose ne peut pas être — sous le même rapport à des choses diverses, mais seulement sous des rapports divers : V, 86 et 252. 7. Deux causes contraires peuvent provoquer la même mesure, l'une par surabondance, l'autre par défaut : IX, 215. 8. Les idées des choses contraires ne s'excluent point pour cela mutuellement dans l'esprit : V, 142, 143, 374-475 et 516. 9. Deux objets contraires causent des passions contraires aussi dans les puissances appétitives, mais non dans les puissances cognoscitives : V, 374-375. 10. Des contraires peuvent appartenir à une seule et même habitude, en tant qu'ils ont entre eux quelque rapport commun : *Ibid.* 11. Deux choses peuvent être — sous le rapport du genre, ou seulement sous celui de l'espèce : V, 137. 12. Les espèces des choses — constituées par les rapports avec les objets extérieurs peuvent non-seulement n'être pas — entre elles, mais encore se convenir mutuellement; il n'en est pas de même des espèces absolues : V, 138. 13. Deux choses peuvent être — ou par l'opposition de leurs termes, comme par exemple deux mouvements en sens —, ou par l'opposition de leurs rapports avec un même terme, comme par exemple les changements en pis sont — aux changements en mieux : IV, 568. 14. Aucun mouvement n'est — au mouvement circulaire : III, 25. 15. Les repos des corps sont —, quand ils ont lieu dans des termes opposés : V, 85. 16. De même que le repos naturel d'un corps a pour — tout à la fois, et le repos forcé de ce même corps, et le repos naturel d'un autre, ainsi dans les affections de l'ame une délectation peut avoir pour — tout à la fois, et une autre délectation, et la tristesse : V, 85-86. 17. Tout ce qui est engendré, est engendré de son — : II, 370; III, 137. 18. Toute chose composée d'éléments — est nécessairement sujette à la corruption : III, 286; XI, 604. 19. Des — peuvent se trouver dans le même sujet, pourvu que ce ne soit pas sous le même rapport : XII, 460. 20. Les — se produisent dans le même sujet, lorsque le sujet se rapporte également à l'un et à l'autre : tome VII, page 561. 21. Les — se guérissent par les — : VI, 236.

Contrister. Une juste cause peut nous faire un devoir de — quelquefois les autres : IX, 542; X, 340-341.

Contrition. 1. La douleur de la — peut appartenir ou à la partie sensitive de l'ame, ou à sa partie raisonnable; la première est l'effet de la —, la seconde est la — même : XIV, 31 et 33. 2. La douleur intérieure seule doit durer jusqu'à la fin de la vie, et être continue autant que peuvent le permettre les actes des autres vertus et les besoins du corps : 30-32 et 177-184. 3. Dans les commencements de sa pénitence, le pécheur doit avoir de la — et concevoir une vive douleur de chacun des péchés mortels qu'il a commis et dont il se souvient, mais il suffira dans la suite qu'il les déteste tous en général : VII, 103; XIV. 82 et 165-167. 4. Quant aux péchés mortels entièrement oubliés, il suffit de la — générale de tous les péchés dont on peut se trouver coupable devant Dieu; si l'on en conserve au moins un souvenir confus, on doit s'appliquer à se les rappeler en particulier, et les confesser de même en gémissant des oublis qu'on auroit faits et qui seroient l'effet de la négligence : VII, 104; XIV, 82. 5. La — des péchés véniels n'exige pas, comme celle des mortels, qu'on ait le ferme propos de ne plus en commettre aucun quel qu'il soit, mais il suffit qu'on les déteste tous en général et qu'on ait le ferme propos d'en diminuer le nombre : XIV, 82-83. 6. Le péché véniel n'est pas remis ici-bas par la seule — habituelle, telle qu'elle est renfermée dans la charité habituelle, ni par la simple habitude de la vertu de pénitence : XIV, 82. 8. La — est la douleur que l'on conçoit de ses péchés avec le propos de les confesser et de satisfaire à la justice divine : XIV, 143-148. 8. La — est un acte de la vertu de pénitence, dont le propre est de détester les péchés commis : 148-150. 9. L'attrition ne peut devenir —, celle-ci supposant nécessairement la charité : 150-153. 10. On peut avoir de la douleur, mais non de la — des peines qu'on s'est attirées par le péché : 154-155. 11. On peut avoir un certain déplaisir, mais non la — du péché originel : XIV, 155-156. 12. Aucun péché actuel ne peut nous être remis sans la — : 157-160. 13. La — n'a pas pour objet les péchés futurs, mais il doit s'y joindre

par *mœurs*, ou par *mores* en latin, le mot grec ἦθος s'écrivant par un êta : V, 428. 2. La — a force de loi, elle peut aussi interpréter et même abroger des lois humaines, mais non la loi naturelle ou divine : VI, 393-396; VIII, 738; IX, 358. 3. Tant que la raison d'une loi subsiste, cette loi doit l'emporter sur la —, à moins que les nécessités locales n'en rendent l'observation impossible : IX, 325. 4. Ce qui est naturel n'a point à subir les variations de la — : V, 343. 5. La — de l'Eglise entière doit prévaloir sur l'autorité d'un simple docteur, quel qu'il soit ; VII, 348.

Craindre. 1. Les combattants ne craignent pas à cause de la puissance qu'ils ont de combattre, mais parce qu'ils n'ont pas assez de puissance pour être certains de la victoire : V, 240. 2. On craint Dieu, non comme on craindroit un mal, mais parce qu'il peut infliger le mal comme châtiment : V, 224; VII, 444-446 et 468. 3. Deux choses peuvent nous empêcher de — le mal physique, savoir son temps éloigné par rapport à nous, et l'impuissance pour nous de l'éviter : V, 225-227 et 235. 4. On craint de loin les maux qui ne seront irrémédiables que lorsqu'ils seront arrivés, mais non ceux qui n'offrent même dans le présent aucun remède : V, 234-235. 5. Un mal que l'on craint a toujours une cause extérieure : V, 228 et 230. 6. Les hommes calmes et rusés dissimulent leur ressentiment, et le font éclater au moment où l'on s'y attend le moins; ils sont par conséquent plus à — que les hommes d'un caractère emporté : V, 233. 7. Les sens ne perçoivent pas les choses futures; mais quand l'animal perçoit les choses présentes, l'instinct naturel le pousse soit à espérer le bien, soit à — le mal futur : V, 214.

Crainte. 1. La — est de tous les mouvements de l'ame celui qui, après la tristesse, mérite le mieux le nom de passion; aussi est-elle une passion spéciale : V, 213-217. 2. La — est une certaine tristesse, non de sa nature même, mais à raison de son objet, qui contriste quand il est présent : 216-217. 3. La — n'est pas une vertu théologale, parce qu'elle n'a pas, comme l'amour, Dieu pour principal objet, mais bien le mal : VII, 468 et 469. 4. La — a son siége dans l'appétit sensitif : V, 214; VII, 277. 5. La — n'appartient nullement à la puissance concupiscible, mais bien à l'irascible : IV, 587-588 ; V, 216 et 229. 6. La puissance appétitive est prémunie contre les attraits des plaisirs déréglés par le don de —, qui pour cette raison correspond à la vertu de tempérance : V, 590, 591 et 592 ; X, 115. 7. La — n'est pas précisément le sentiment qu'éprouvent ceux qui vont subir le dernier supplice, parce que la — implique l'espérance d'échapper au danger, et qu'ils ont perdu cette espérance : V, 226-227, 240 ; XI, 633. 8. La — ne sauroit être en Dieu, parce que Dieu n'a point de supérieur : VII, 475. 9. Le Christ avoit le don de — quant à l'acte aussi bien que quant à l'habitude, et il en ressentoit l'impression, parce qu'en lui comme en nous le mouvement de l'appétit sensitif se refusoit naturellement à toute lésion corporelle : XI, 473-476 et 633-634. 10. La — filiale est dans les bienheureux, en tant que ceux-ci révèrent Dieu, mais non en tant qu'ils trembleroient d'en être séparés ; à plus forte raison ne peuvent-ils avoir de — servile : V, 569 ; VII, 472-475. 11. Les damnés n'ont point la — proprement dite, parce qu'ils ont perdu toute espérance, bien qu'ils puissent éprouver un certain sentiment de — à raison de ce que leurs peines sont successives : V, 569. 12. L'objet de la — est un mal à venir, pénible à la nature, et contre lequel on ne se sent pas assez fort : V, 213-214, 216, 220-221, 224, 226, 228, 232, 237, 245, 246 ; VII, 473 ; X, 150 et 153. 13. La — peut avoir pour objet, et le mal qu'on voudroit éloigner de soi, et le bien même qui par sa vertu pourroit infliger le mal qu'on redoute : V, 224, 238 ; VII, 445-446 ; X, 473-476. 14. Dieu est pour nous un objet de — sous le rapport de sa justice, et un objet d'espérance sous le rapport de sa miséricorde : VII, 446. 15. La — a pour objet un mal physique, et non le péché lui-même ou le mal moral, à proprement parler, si ce n'est qu'on l'envisage comme cause extérieure pour l'appât qu'il présente ou autres choses semblables : V, 225-230 ; X, 150. 16. La — elle-même peut être pour nous un objet de crainte, en tant qu'elle provient d'une cause extérieure, mais non en tant qu'elle dépend de notre volonté : V, 230-231. 17. La — procède de la fuite du mal, et la fuite du mal elle-même naît du désir du bien : V, 217. 18. De sa nature, la — naît de l'amour, mais par accident elle peut aussi le produire : V, 238 ; IX, 645, 686 et 694-695 ; X, 582. 19. L'amour peut produire la —, et comme cause dispositive, et comme cause matérielle ; considéré en tant qu'il peut causer un mal, il peut produire la — même comme cause efficiente : V, 236-238 et 239 ; VII, 468-469. 20. L'impuissance produit la — comme cause dispositive et matérielle dans le sujet qui craint, tandis que la puissance ou la force de l'objet qui est redouté la produit

D.

apparent, convenable et conjoint : V, 237. 9. La — est la complaisance que l'on prend sciemment dans une chose qui se présente comme convenable : IV, 385. 10. La — est le repos de l'appétit satisfait par la présence du bien sensible vers lequel il tend naturellement, et tout à la fois un mouvement de ce même appétit qui se repaît de cet objet qu'il possède : V, 66, 68, 113, 122, 123, 125, 127-128 et 176-177. 11. La — est une espèce de repos naturel, et la tristesse une espèce de repos forcé : V, 85. 12. La — n'est pas possible dans les êtres privés de connoissance : IV, 387. 13. La — peut résider dans l'appétit intellectif aussi bien que dans l'appétif sensitif : V, 54, 70-74 et 130. 14. Toute — est un accident propre de la béatitude ou de ce qui en fait partie : IV, 234-235 et 253-254. 15. La — est nécessairement précédée d'une opération : V, 87-88. 16. La — est l'effet nécessaire de toute action vertueuse : VI, 474-475. 17. La — n'est pas la fin de l'opération de l'entendement, mais c'est plutôt l'opération de l'entendement qui est la fin de la — : IV, 269-271. 18. La — est plus forte dans le commencement d'une opération que dans sa continuation ou son prolongement : V, 88. 19. Les actions des autres peuvent être pour nous une cause de — dans trois cas particuliers, savoir 1° quand elles nous procurent un bien, 2° quand elles nous donnent de l'estime pour nous-mêmes, 3° quand elles tournent à l'avantage d'un ami ou au désavantage d'un ennemi : V, 96-98. 20. Deux choses sont requises pour la —, savoir l'acquisition, l'incorporation ou la présence d'un bien convenable, et la conscience qu'on a de le posséder : V, 107, 130, 150 et 237. 21. Le mouvement est une cause de — 1° en tant qu'il opère en nous un changement conforme à notre nature, 2° en tant qu'il prévient l'ennui que pourroit nous causer la présence trop prolongée d'un objet, 3° en tant qu'il peut contribuer à perfectionner en nous la connoissance de cet objet : V, 89-92. 22. Les actes de bienfaisance sont pour celui qui les fait une cause de —, 1° par l'effet qui en résulte pour celui qui en est l'objet, 2° par l'esperance qui en revient à celui qui en est l'auteur, 3° par leur principe même : V, 98-100. 23. L'amour et la concupiscence sont des causes de — : V, 94, 136 ; VI, 475. 24. La tristesse est une cause accidentelle de —, en tant qu'elle la rend plus désirable, et qu'on peut supporter l'une comme moyen d'obtenir l'autre : V, 135-136. 25. La tristesse présente est une cause de — en rappelant à la mémoire l'objet aimé, et la tristesse passée en est une autre, par le sentiment qu'on a d'en être actuellement délivré : V, 94-96. 26. La dilatation entendue dans un sens métaphorique est un effet de la —, de l'amour et du désir : V, 106-108 et 169. 27. La — perfectionne de trois manières l'opération qu'elle présuppose, savoir, ou comme fin, ou comme forme, ou comme force nouvelle : IV, 268-269 ; V, 114-116, 127 et 211. 28. Toute — remédie à toute tristesse : V, 139, 175-178, 180-183, 185, 291-293 ; XII, 459-460. 29. Les délectations qui ont leur principe dans la contemplation favorisent l'usage de la raison, tandis que les délectations corporelles nuisent à son exercice, 1° à cause des distractions qu'elles occasionnent, 2° à cause de leur incompatibilité avec la raison, 3° parce qu'elles paralysent en quelque sorte nos facultés intellectuelles : V, 113, 115-116 et 119-120 ; VII, 403-406 ; VIII, 381-382. 30. La — pervertit plus que tout le reste le jugement de la prudence, et spécialement la — charnelle, qui absorbe l'ame tout entière : VIII, 381-382 et 407-408 ; X, 270. 31. Les délectations spirituelles excitent le désir d'elles-mêmes sans engendrer le dégoût, à moins qu'elles ne causent accidentellement la lassitude corporelle : V, 108-111. 32. Les délectations corporelles engendrent le dégoût lorsqu'on les a et qu'elles dépassent une juste mesure, et elles excitent le désir quand on en est privé : *Ibid.* 33. Les délectations corporelles sont un remède à la tristesse, ou dégénèrent en maladie, si l'on s'y porte avec excès : V, 78. 34. Toute tristesse, quand elle est excessive, détruit toute —, et lors même qu'elle n'est pas excessive, elle détruit la — à laquelle elle est contraire : V, 139, 177 ; XII, 459-460. 35. Toute — ne favorise pas toute sorte d'opérations, mais seulement celles qui sont de nature à produire cette — en particulier : V, 112-113 et 115. 36. Aucune tristesse ne peut trouver autrement que sous le rapport de son objet, son contraire dans la — qui naît des opérations de l'entendement : V, 75-79, 103, 142-143 ; XI, 537. 37. La douleur et la tristesse trouvent leur contraire dans toute — quant au genre, mais non quant à l'espèce : V, 134-139 et 177. 38. La — peut être complète, mais la tristesse ne peut jamais être que partielle : V, 144-148. 39. La — et la tristesse sont spécifiquement incompatibles l'une avec l'autre, quand elles ont toutes deux le même objet, mais elles s'appellent au contraire l'une l'autre quand l'objet de la première est

l'opposé de la seconde, et elles ne sont que d'espèces différentes quand leurs objets eux-mêmes ne sont que d'espèces différentes : V, 136-139, 141-143 et 147. 40. Tous les hommes fuient la tristesse, de quelque espèce qu'elle soit, mais tout le monde ne recherche pas toute espèce de — : V, 187. 41. On est en général porté à rechercher la — plus vivement qu'à fuir la tristesse, mais il peut arriver accidentellement que le contraire ait lieu, 1° parce que la tristesse se fait sentir davantage, 2° à raison de la cause qui produit l'une ou l'autre, 3° à raison de leurs effets : V, 144-148 ; X, 99. 42. La — affecte plus que la tristesse, et cependant la haine paroît quelquefois plus forte que l'amour : IV, 569-571. 43. Tout être vivant recherche naturellement la —, comme un remède à la fatigue de ses organes et à ses souffrances : V, 103. 44. La — de l'appétit naturel n'a pas d'autre nom particulier, et la passion opposée pas d'autre nom que celui de douleur ; mais la — de l'appétit animal s'appelle aussi du nom de joie, et la passion opposée du nom de tristesse ; celles du premier genre ont leur siége dans toutes les puissances, au lieu que celles du second n'ont le leur que dans le concupiscible : V, 70-72, 132, 150 et 218-219. 45. Les jeunes gens et les caractères mélancoliques recherchent avec ardeur les délectations sensuelles, les uns à cause des vicissitudes souvent pénibles de leur croissance, les autres à cause de leur état maladif : V, 103. 46. La — est naturellement recherchée pour elle-même à titre de cause finale, mais non à titre de cause formelle ou de cause efficiente : IV, 236 ; V, 122. 47. La — corporelle est plus communément recherchée que la spirituelle, mais cela n'a lieu que par accident, savoir, parce que la plupart ont les sens plus développés que l'intelligence, et ont par conséquent l'idée de la première beaucoup plus que de la seconde : IV, 234, 236-237 ; V, 78 et 103. 48. Ni toute — n'est bonne, ni toute tristesse n'est mauvaise, mais les unes sont bonnes et les autres sont mauvaises : V, 118-119 et 121-122. 49. Toute tristesse est mauvaise de sa nature, et ne peut devenir bonne que par accident, au lieu que toute — n'est pas bonne de sa nature : XI, 631-632. 50. La — qui a pour objet un bien purement apparent est mauvaise sous le rapport moral, aussi bien que la tristesse qui a pour objet un mal purement apparent : V, 130. 51. La tristesse ne peut servir de matière à la — et à la joie que par accident : V, 136. 52. La — n'est morose, que lorsqu'il y a consentement réfléchi : VI, 15 et 257. 53. Le consentement donné par la raison à la — d'une pensée mauvaise est un péché mortel à raison de son objet, mais il peut n'être qu'un péché véniel ou même ne renfermer aucun péché à ne considérer que la pensée même : VI, 25-28 et 251 ; X, 285-286 ; XI, 33-37. 54. La — éprouvée dans l'acte conjugal n'est de soi un péché ni mortel ni véniel : V, 120. 55. L'acte conjugal, quand il n'a d'autre fin que la —, est un péché véniel, s'il se renferme dans les bornes d'ailleurs permises, mais il devient un péché mortel s'il sort de ces bornes, ou s'il est incompatible avec sa fin dernière : XV, 15. 56. Deux sortes de —, la — charnelle qui provient d'un rapport qui s'établit avec le corps, et la — spirituelle qui provient d'un rapport saisi par l'ame : IX, 584 et 654. 57. La — corporelle ou sensible nous affecte plus vivement, mais la — spirituelle est absolument parlant plus grande, plus durable et plus digne de l'homme : IV, 234-236 ; V, 76-78 et 182 ; X, 123-124 ; XI, 34-35, et 36-37. 58. La — corporelle s'appelle plus particulièrement du nom de volupté, parce qu'elle est connue de plus de gens que la — spirituelle ; IV, 236-237. 59. La — corporelle a besoin d'être tempérée et refrénée par la raison, mais la — spirituelle n'en a pas besoin, parce qu'elle est d'elle-même conforme à la raison : V, 79 ; X, 124. 60. On ne sauroit vivre longtemps sans —, et voilà pourquoi celui qui est privé de toute — spirituelle, recherche plus facilement les délectations charnelles : VIII, 138 ; IX, 594. 61, La — spirituelle se fait sentir tout entière à la fois ou ne se fait pas sentir du tout, à la différence de la — charnelle : V, 68-70 et 77. 62. La — qui provient du toucher est plus grande sous le rapport de son utilité et à la considérer en elle-même et dans sa nature, que celle qui provient des autres sens ; mais celle qui provient de la vue est plus grande sous le rapport de la connoissance qui en est inséparable : V, 79-81 ; VII, 405 ; X, 122, 133 et 130. La — qui naît de la contemplation surpasse toute autre — humaine : IV, 256-257 ; V, 182 ; XI, 33-37. 64. La — de la vie contemplative est plus noble, plus appropriée à notre nature, plus pure et plus parfaite que celle de la vie active : XI, 53-55. 65. La — qu'on peut goûter ici-bas dans la contemplation est imparfaite, si on la compare à celle qu'on pourra goûter dans le ciel : XI, 36-37. 66. La contemplation des choses divines procure même ici-bas une — plus grande que celle de tout autre

objet : *Ibid.* 67. La — de l'appétit intellectif est la mesure et la règle de tout acte moral, ce qu'on ne sauroit dire de la — de l'appétit sensitif : V, 127. 68. La — sensible eût été plus grande et plus pure avant le péché qu'elle ne l'est depuis, de même que celle que peut goûter l'homme sobre, comparée à celle que goûte l'homme sensuel : III, 560. 69. La — précède l'amour, comme l'amour précède le désir dans l'ordre des causes finales, mais c'est l'inverse qui a lieu dans l'ordre de génération : IV, 590 et 591 ; V, 127. 70. Une — est contraire à une autre, selon que leurs objets respectifs sont contraires entre eux : V, 84-86. 71. Différence à observer entre la —, la joie, l'exultation, l'allégresse, la gaieté et le plaisir : V, 70-72 et 132. 72. La — peut être successive par accident, en tant que son objet peut être sujet au changement : V, 68-70. 73. Une — peut être non-naturelle en deux sens différents, savoir, en ce sens qu'elle contrarie la raison, ou en tant qu'elle contrarie la nature sensible : V, 71 et 82-84. 4. Ce n'est pas la — qui est la fin que se propose la vertu de charité, mais bien plutôt la vision intuitive, dont la — n'est que la conséquence : IV, 271.

Délecter. 1. Nous ne pouvons ici-bas nous — pleinement en Dieu, pas plus que nous ne pouvons le connoître : VIII, 240-242. 2. L'habitude fait qu'une chose nous délecte, par là même qu'elle est pour nous comme une seconde nature : V, 91 et 105. 3. Ce qui n'arrive que rarement nous délecte à raison de l'admiration et du désir que cela peut exciter en nous : V, 105. 4. L'espérance nous délecte en nous rendant comme présent un bien à venir, mais elle peut en même temps donner lieu à la tristesse, par là même qu'elle nous laisse sentir l'absence de ce même bien : V, 93 et 212. 5. La chose actuellement perçue par nos sens nous délecte plus que la simple espérance, et celle-ci plus que le souvenir, parce que l'objet de la délectation est toujours envisagé comme présent : V, 92-94 ; VIII, 27. 6. Toute victoire que nous remportons nous délecte, parce qu'elle atteste notre supériorité, et de là le plaisir qu'on éprouve à jouer et à combattre, à cause de l'espérance qu'on y conçoit de vaincre : V, 100. 7. La ressemblance délecte en tant qu'elle favorise l'union, mais elle peut aussi engendrer la tristesse, savoir, quand elle nuit à notre bien personnel, soit par un excès qu'elle occasionne, soit par une rivalité qu'elle introduit : V, 101-103. 8. Reprendre et punir sont des actes qui délectent celui qui s'en charge, non parce qu'ils sont cause d'affliction pour celui qu'on reprend ou punit, mais parce qu'ils flattent l'amour-propre de celui qui les exécute en manifestant sa supériorité : V, 100. 9. Donner à quelqu'un est une chose qui délecte, en tant qu'elle révèle le bien dont on dispose, mais qui attriste par contre-coup, en tant qu'elle amène la dépossession de ce même bien : V, 100. 10. La tristesse présente délecte l'ame en évoquant le souvenir d'une chose aimée, et la tristesse passée la délecte à son tour par la pensée qu'on est délivré d'un mal : V, 94-96. 11. Celui qui se délecte dans un objet le serre étroitement pour être plus sûr de le posséder, et dilate son ame pour en jouir plus pleinement : V, 108. 12. Il est permis de se — dans tout ce qui est délectable comme dans une chose qui en donne sujet, mais non comme dans sa fin dernière : V, 624-625.

Délicats. On appelle — ceux qui ne peuvent supporter rien de pénible ou de désagréable : X, 100.

Délit. On entend d'ordinaire par — toute sorte d'omission ; mais dans un sens plus rigoureux, un — est une omission qui tombe sur nos devoirs envers Dieu, ou bien celle qu'on commettroit sciemment et avec une sorte de mépris à l'égard d'un devoir quelconque : VIII, 743-744.

Demeures. Les différentes — des bienheureux indiquent leurs différents degrés de béatitude : IV, 294. Voyez Bienheureux, n. 22.

Démons. Les —, au dire d'Apulée, sont des êtres doués de raison, exempts des vicissitudes du temps, possédant un corps aérien et un esprit purement passif : II, 449 ; IV, 144. 2. Suivant Porphyre, les — sont naturellement trompeurs et portés à la volupté : II, 641-642. 3. Les démons continuent de conserver entre eux l'ordre, fondé sur leurs natures respectives, qu'ils avoient avant leur révolte : IV, 53-55. 4. Les noms de certains ordres angéliques peuvent convenir aux — depuis comme avant leur révolte, mais non ceux de séraphins, de trônes ou de dominations : II, 654 et 660 ; IV, 55. 5. La coordination des — est sacrée si on la considère du côté de Dieu, mais non si on la considère du côté de la volonté des — eux-mêmes : IV, 55. 6. Les — sont doués d'une grande pénétration pour tout ce qui est objet de science, et les lumières qu'ils trouvoient en eux-mêmes avant leur révolte n'ont point été amoindries : II, 661-668. 7. Les — ne peuvent tomber dans l'erreur que par rapport aux

vérités surnaturelles : II, 549-552. 8. Les — peuvent connoître une vérité de trois manières, 1° par la subtilité de leur nature, 2° par une révélation qui leur viendroit des saints anges, 3° par expérience : II, 667-668 ; X, 532 et 533-535. 9. On doit admettre dans les — une connoissance spéculative de la vérité, qui est en eux l'effet soit de leurs lumières naturelles, soit peut-être de quelque révélation, mais non une connoissance qui produise en eux l'amour de Dieu : II, 661-668. 10. Les bons anges peuvent révéler certaines vérités aux — : II, 665 et 667 ; IV, 60 ; X, 534 et 535. 11. Les révélations que les bons anges peuvent faire aux — sont des illuminations si on les considère du côté des bons anges, parce que ceux-ci les rapportent à la gloire de Dieu, mais elles sont autre chose si on les considère du côté des — : IV, 60. 12. Les révélations que les — peuvent faire aux hommes n'ont pas lieu par manière d'illumination, mais par manière de langage : X, 532. 13. Les — connoissent les futurs contingents : III, 391. 14. Il ne peut y avoir dans les — d'illumination proprement dite : IV, 57-58 ; X, 532. 15. Les — n'ont ni connoissances matutinales ni connoissances vespertinales, mais toutes leurs connoissances sont nocturnes : II, 667. 16. Les — savoient que le Christ étoit le Messie promis dans les prophètes, mais ils ne connoissoient sa divinité que par conjecture : II, 667 ; XII, 350-351, 396-397 et 488-489. 17. Les — étoient empêchés par la puissance divine de pénétrer le mystère opéré dans la sainte Vierge, et ils ne pouvoient que soupçonner la divinité du Christ : XII, 140, 350-351, 396-397 et 488-489. 18. Les — savent qu'ils sont damnés pour toujours : VII, 440-441. 19. L'obstination du libre arbitre des — dans le mal vient 1° de la justice de Dieu, qui leur a retiré sa grace, 2° de l'inflexibilité de leur volonté, 3° de l'invariabilité de leurs perceptions : II, 670-671. 20. Tous les actes délibérés des — sont contraires à l'ordre voulu, et ils ne peuvent se mettre en état de recevoir la grace : II, 673. 21. Les — peuvent faire des actes bons de leur nature, mais non autrement qu'avec une intention mauvaise : *Ibid.* 22. Ils ne peuvent imputer qu'à eux-mêmes la malice de leur volonté : II, 646-647. 23. Tout acte des — est bon en tant qu'il procède de leur nature, et chacun de leurs actes est mauvais en tant qu'il procède de leur volonté : II, 673 ; XVI, 287-289. 24. Les — ne s'aiment point les uns les autres, bien qu'ils s'accordent dans le mal : IV, 57. 25. Il n'y a dans les — aucune passion pour les biens sensibles : II, 634 et 675. 26. Il n'y a dans les — ni folie, ni imagination, ni concupiscence proprement dite, et on ne peut leur attribuer ces sortes d'affections que métaphoriquement, en tant que leur volonté est désordonnée : II, 491-494, 501 et 669-570. 27. Le démon est le chef de tous les méchants, non que sa malice influe intérieurement sur eux tous, mais en ce sens qu'il les gouverne extérieurement en les tenant éloignés de Dieu : XI, 518-523. 18. Le démon et l'antechrist constituent un seul chef des méchants, et l'antechrist en particulier n'en est dit le chef que parce que c'est en lui qu'est imprimée le plus complètement la malice du diable : XI, 522-523. 29. Les — ont mérité la béatitude, mais ils ont détruit leur mérite aussitôt après : II, 648 et 649-651. 30. Tous les — ont péché en même temps, et parmi eux les plus élevés ont été les plus criminels : II, 657 et 658 ; VII, 540. 31. Les — pèchent mortellement en tout ce qu'ils font par leur propre volonté : II, 673 ; VI, 276-278. 32. Le premier péché du démon subsiste toujours dans sa volonté, mais non quant à la pensée qu'il avoit au commencement d'atteindre le but de son orgueil : II, 672. 33. Les — ont tous les péchés en tant que tous leur sont imputables, mais non en ce sens qu'ils puissent les commettre tous personnellement : II, 631-635. 34. Il n'y a jamais eu dans les — ni fatigue, ni dégoût spirituel : II, 635. 35 Il n'y a dans les —, à proprement parler, que deux péchés, savoir, l'orgueil et l'envie : II, 631-635. 36. Les — n'ont point d'affection pour les voluptés charnelles, mais l'envie les porte à en suggérer la pensée aux hommes : II, 634. 37. Ce fut par envie que le démon tenta nos premiers parents : II, 631-635. 38 Le démon n'auroit pu agir sur l'homme par une suggestion intérieure dans l'état d'innocence de ce dernier : X, 451. 39. Le démon tenta nos premiers parents en leur promettant la science du bien et du mal : X, 425-428. 40. Le démon ne fut pas libre de prendre, pour tenter nos premiers parents, toute forme qu'il eût voulu, mais seulement celle du serpent : X, 451. 41. C'est le propre des — de tenter pour nuire ; quant au monde et à la chair, ils nous tentent comme instruments des esprits de malice ; quant à Dieu enfin, il nous tente pour donner à notre vertu le moyen de se produire : IV, 117-119 ; IX, 321. 42. Les — nous tentent

par malice, c'est-à-dire par l'effet de leur orgueil et de leur envie, et Dieu le permet pour l'accomplissement de ses propres desseins : II, 678; IV, 115-117. 43. Les — font la guerre aux hommes de deux manières, savoir, en les portant au péché et en leur infligeant des châtiments; ce n'est que sous ce dernier rapport que Dieu les envoie : IV, 116-117; VI, 114-117. 44. Les tentations qui nous viennent des — ne sont pas toujours des péchés, puisque nous pouvons les repousser : VI, 117; XII, 352. 45. Le péché de luxure que l'on commet occasionne aux — le plus grand plaisir, parce que c'est un péché difficile à vaincre : V, 693. 46. Tous les péchés proviennent indirectement de la suggestion des —, mais tous n'en proviennent pas directement : II, 633; IV, 119-122; VI, 117-119; XI, 520-521. 47. Les — ne sont la cause de nos péchés que d'une manière indirecte, savoir, en tant qu'ils nous persuadent de les commettre, ou qu'ils nous présentent des objets séduisants : VI, 108-110. 48. Les — peuvent, si Dieu le permet, nous ôter l'usage de la raison, et par conséquent ils peuvent nous nécessiter à des actes peccamineux, mais non au péché même : VI, 114-117. 49. Les — n'agissent intérieurement sur nous pour nous porter au péché, qu'en tant qu'ils peuvent mouvoir notre imagination et notre appétit sensitif : VI, 111-114. 50. Les — ne commencent pas, pour tenter les personnes spirituelles, par les péchés les plus graves : XII, 360-361. 51. Les — une fois vaincus ne cessent pas pour cela d'en tenter d'autres, ni même de revenir à tenter la même personne, si ce n'est pour un temps : IV, 126-127. 52. Les hommes ont contre les — un remède toujours prêt, qui est la passion de Jésus-Christ, remède efficace en tout temps, même au temps de l'Antechrist : XII, 515-516. 55. Les —, pour tromper les hommes, se font passer pour des ames de défunts, ou bien même les font apparoître, s'il plaît à Dieu de le leur permettre : III, 441; IV, 171-172; IX, 279; X, 569. 54. Il n'est pas permis d'avoir commerce avec les —, ni de chercher par leur moyen à connoître les choses cachées : IX, 220-225 et 263-315. 55. Les — ne disent parfois la vérité, que pour mieux tromper : II, 673. 56. Les — font commettre aux hommes des fautes légères pour les amener par là à en commettre de plus graves : VI, 278. 57. Il est permis d'adresser des questions aux — quand ils se présentent d'eux-mêmes, si cela peut contribuer à l'utilité du prochain, surtout si l'on a mission de Dieu pour les forcer à déclarer la vérité, mais il n'est pas permis de les invoquer pour leur demander secours ou pour apprendre d'eux la vérité : IX, 222, 224, 278-279, 279-280 et 308. 58. Il y a péché mortel à invoquer les —, et le pacte exprès ou tacite avec eux que cet acte renferme, constitue une sorte d'apostasie : IX, 308. 59. Les — peuvent être attirés par certaines herbes, par certains animaux, par certains chants ou certaines cérémonies, non comme par autant d'appâts, mais comme par autant de signes : IV, 145; IX, 107-108 et 305-308. 60. Les — invoqués sous certaines constellations obéissent à cet appel, quoique sans être soumis pour cela aux influences des corps célestes, soit pour mieux tromper les hommes, soit parce qu'ils y sont forcés par d'autres — d'un ordre plus élevé : IV, 143-145. 61. Les — tourmentent plus fortement les lunatiques dans le croissant de la lune, soit pour outrager dans cet astre une créature de Dieu, soit parce que dans ces temps le cerveau s'y trouve davantage disposé par les influences de la lune : IV, 144-145. 62. On ne doit pas dire simplement que Dieu est dans les — ou dans les pécheurs, mais il faut dire qu'il est en eux comme il est présent à tous ses ouvrages, ou qu'il est en eux par son essence, par son immensité et par sa puissance : I, 129. 63. Les — ont un certain pouvoir sur les hommes, par là même que ceux-ci peuvent avoir encore le péché originel, ou commettre des péchés actuels : XIII, 295-296. 64. Avant la passion de Jésus-Christ, personne ne pouvoit se soustraire entièrement au pouvoir des —, ou échapper au malheur de descendre en enfer : XII, 515, 523, 573 et 576. 65. Encore aujourd'hui les — peuvent avec la permission de Dieu tenter les hommes quant à l'ame et les tourmenter quant au corps : XII, 515. 66. Il faut reconnoître avec saint Augustin qu'il peut y avoir des démons incubes : II, 458-459. 67. Dieu ne permet pas aux — de faire tout ce qu'ils pourroient exécuter par la puissance de leur nature, ni de rien faire de ce qui supposeroit en eux une vertu surnaturelle : IV, 125; XII, 140, 416 et 418. 68. Dieu peut annoncer la vérité par ses envoyés à ceux qui consultent les — : X, 569. 69. Les — ne peuvent pas produire des effets supérieurs à toute vertu naturelle, tels que de ressusciter des morts, mais ils peuvent contrefaire ces effets par leurs prestiges : III, 459, 460; IV, 123-124 et 124-126. 70. Les — peuvent produire en réalité des effets naturels, mais ils ne le peuvent qu'en mettant

participe à ses perfections : I, 38. 7. Nous savons par ses effets ou par ses œuvres que — est, mais nous ne connoissons point sa manière d'être ni son essence : I, 62-63. 8. L'être de Dieu est la cause exemplaire et efficiente de toutes les créatures, mais non leur cause formelle ou le fond même de leur être : I, 71-74. 9. L'être de — lui est propre, un être auquel on ne peut rien ajouter, et distinct de l'être particulier de chacune de ses créatures : I, 62 et 117. 10. L'être de — est distinct de tout autre par cela même que c'est un être subsistant en lui-même et qui n'est point reçu dans un autre comme dans són sujet : I, 57, 62, 117 ; II, 323. 11. Il n'y a que — en qui l'être et l'essence soient une seule et même chose : I, 37, 60-72, 110, 187, 188, 193, 261, 279, 313, 511 ; II, 324, 435, 482, 587-590 ; III, 131 et 612. 12. L'essence divine est un acte pur; l'essence angélique est intelligible en acte et l'intellect humain n'est de sa nature qu'un intellect en puissance : I, 510 ; III, 394 et 396-397. 13. — est son essence même : I, 57-60 ; II, 56 et 57. 14. Nous ne pouvons savoir ce que — est dans son essence intime : I, 21, 41, 47 et 218. 15. L'essence de — est tout ce qui est en lui : II, 239. 16. Le nom de — peut se prendre de trois manières, savoir, 1° pour désigner son essence, 2° pour signifier ce qui semble avoir quelque chose de divin, 3° pour son nom propre : I, 252-259; IX, 107. 17. — est essentiellement hors de l'ordre de tous les êtres créés : II, 24. 18. — est la forme même : I, 56, 57, 70 et 73. 19. Il n'y a qu'une forme dans la nature divine : II, 84. 20. — n'est pas une forme inhérente : I, 71-74. 21. — n'est pas la forme d'un corps : I, 71-74 ; XI, 343-344, 430; XII, 533. 22. — n'est pas l'ame du monde, ni l'ame du ciel, ni la matière première : I, 72-73; II, 450; III, 444. 23. On donne une ame à — par similitude : I, 56 et 413. 24. — n'est pas un corps : I, 49-52. 25. — est indéfinissable dans son essence : I, 21, 41, 66. 26. — n'est ni genre ni espèce : I, 65; II, 76. 27. — étant le principe de tout, ne peut appartenir à aucun genre ni à aucune catégorie, soit directement, soit réductivement : I, 63-67, 84 et 108; III, 416. 28. On peut dire de — qu'il est une substance, si l'on entend par ce mot la même chose qu'exister en soi-même et non dans un autre, mais non si l'on prend ce mot dans son sens propre ou dans un sens univoque : II, 51. 29. — seul est absolument simple : I, 47-74, 142 et 271; II, 28. 30. Il n'y a en — aucune composition : I, 53-57. 31. Il n'y a que — en qui la nature et le suppôt soient la même chose, ces deux choses diffèrent l'une de l'autre dans toutes les créatures : I, 58-59. 32. Il n'y a en — ni matière, ni puissance, mais il est un acte pur : I, 51, 54, 116, 142, 183, 275, 277 et 510; II, 434, 483; III, 131-132, 394 et 444; IV, 132. 33. Dieu est très-parfait : I, 76 et 510; X, 378. 34. Tout ce qu'il y a d'être, de bonté et de perfection dans chaque créature se trouve suréminemment en — : I, 106, 107, 110, 113-114, 142, 177-178, 186-187, 228, 231, 234, 238, 285-286, 299, 510, 511 et 519; II, 30 et 48; III, 454. 35. Tout ce qui est en — est — : I, 59. 36. — et la créature ensemble ne font point un tout plus parfait, ni meilleur, ni plus grand que Dieu considéré seul : III, 595-596; V, 125. 37. La grandeur de — c'est la perfection de sa nature, et non une étendue ou dimension quelconque : II, 288. 38. Il n'y a pas de quantité en — : II, 34. 39. Il y a en — la similitude de toutes choses, et quant à leur forme, et quant à leur matière : II, 523. 40. — est fini pour lui-même en ce sens que son essence est comprise par son intelligence : I, 277. 41. — est infini négativement, et non privativement, formellement, et non matériellement : I, 115-117, 184 et 513-516; II, 464; III, 131 et 385. 42. — seul est entièrement immuable : I, 140-148, 155, 157-158, 314-316 et 400-403 ; III, 5; XI, 342 ; XII, 646. 43. — se meut, à prendre ce mot métaphoriquement, en ce sens qu'il agit en lui-même et hors de lui-même : I, 142-143. 44. Il n'y a en — aucune passion : I, 418-422 et 436. 45. La connoissance de — dans son essence est naturelle à — seul; les anges le connoissent par sa similitude qu'ils portent en eux-mêmes; et nous, nous ne le connoissons que comme à travers un miroir, c'est-à-dire par sa similitude imprimée dans tous les êtres créés : II, 496 et 512-515 ; XI, 536. 46. On prouve de différentes manières que — est souverainement intelligent : I, 269-272 et 533. 47. L'intelligence de — est son être et son essence : I, 278-280, 373, 374, 376, 380, 390 et 535 ; II, 10, 144, 265, 485-486 ; III, 228 et 401 ; XI, 533. 48. Il n'y a que — dont l'intelligence comme l'essence s'identifie avec sa connoissance même : II, 35. 49. En — l'intelligence, l'intelligible et les idées sont une seule et même chose : I, 274. 50. — n'a besoin pour connoître d'autres espèces intelligibles que de sa propre essence : I, 274, 279, 280-283; II, 495, 497 et 517; III, 422. 51. De toutes les choses relatives à l'intelligence, le Verbe se prend seul

à l'aide des créatures de trois manières, savoir, par le principe de causalité, par celui de distinction de la cause d'avec son effet, et par celui qui revendique à la cause dans un degré éminent tout ce qu'il y a de perfections dans l'effet : I, 218, 224, 252, 259; III, 343. 93. Nous pouvons connoître par notre raison naturelle que — existe : I, 217-219. 94. Le nom d'intellect ou d'intelligence ne peut pas s'appliquer à — et à nous dans un sens univoque : II, 103. 95. Notre intelligence connoît — tout entier, mais sans le connoître entièrement : I, 204. 96. — n'est pas le premier objet perçu par notre intellect : III, 416-418. 97. Nous connoissons — plus parfaitement à l'aide de sa grace que par la lumière naturelle : I, 219-221. 98. Notre intellect a besoin d'une illumination particulière pour connoître les vérités surnaturelles, mais non pour connoître les vérités naturelles : I, 6-7. 99. — informe immédiatement l'ame humaine par sa grace et par la lumière naturelle, et médiatement par toute autre lumière : IV, 5. 100. Entre — et l'esprit humain il y a des degrés d'être intermédiaires, mais cela n'empêche pas que le second de ces deux termes extrêmes ne puisse sans intermédiaire atteindre le premier comme l'objet de sa béatitude : IV, 292-293; X, 537-538. 101. Il n'est pas possible de voir les raisons des choses dans l'essence divine sans la voir elle-même : X, 538. 102. Ce mot de Job, — *dit une parole*, doit s'entendre de la parole que — prononce en lui-même de toute éternité et qui est son Verbe : XII, 428. 103. La connoissance de — s'acquiert au moyen des autres êtres; mais une fois cette connoissance acquise, on peut arriver à connoître — en lui-même : VII, 650; VIII, 113. 104. Chacun des bienheureux jouit sans interruption de la vue immédiate de l'essence de — : I, 187; II, 539 et 624; IV, 4-5, 91, 307; XI, 534 et 554. 105. L'essence de — sera la forme intelligible des bienheureux, mais non leur forme substantielle : I, 188 et 196. 106. L'essence de — ne peut être représentée par aucune espèce créée : I, 185-188, 208, 214; II, 514; XI, 534. 107. L'essence de — ne peut être vue par aucun intellect créé qu'au moyen d'une participation surnaturelle à quelque rayon de la gloire divine : I, 186-187, 195-197; X, 584; XI, 553. 108. Tous les bienheureux verront l'essence de —, mais à des degrés inégaux de clarté : I, 197-200, 202, 206; II, 624. 109. — ne peut être vu que par l'œil de l'intelligence, parce qu'une puissance sensitive quelconque ne peut atteindre que ce qui est corporel : I, 189, 190; X, 587; XVI, 156-163. 110. L'essence de — ne sauroit être vue par l'organe matériel de la vision : I, 188-190 et 194 X, 587. 111. Les bienheureux verront des yeux du corps l'essence de — reflétée dans les corps glorifiés, mais non en elle-même : I, 190. 112. Il est naturel à l'homme d'être capable de voir l'essence de : — XI, 530. 113. On ne sauroit voir — dans son essence sans voir en même temps la Trinité des personnes : VII, 217. 114. Voir — et tout en lui, c'est plus que de le voir sans voir en même temps en lui tout ce qu'il a fait : I, 206. 115. Tous ceux qui voient — dans son essence ne peuvent faire autrement que de l'aimer : II, 586. 116. Les bienheureux voient simultanément tout ce qu'ils voient dans l'essence divine : I, 210-212. 117. Ceux qui voient l'essence de — ne voient pas pour cela tout ce qu'il fait ou qu'il peut faire : I, 204-207; IV, 5; XI, 543. 118. Les bienheureux voient dans l'essence de — les choses créées, non au moyen de leurs similitudes, mais dans le miroir de l'essence même divine : XI, 534. 119. En voyant —, on verra les choses qui peuvent perfectionner l'intelligence, comme les genres, les espèces et leurs raisons constitutives : I, 206. 120. On verra toutes choses en — ou dans le Verbe, comme les effets dans leur cause, ou les conséquences dans leur principe : I, 205; X, 538. 121. La vue intuitive de — aura pour effet de perfectionner non-seulement la raison de l'homme, mais l'homme tout entier : IV, 251. 122. Il y a en — une volonté : I, 378-380; XI, 692. 123. La volonté de — constitue son être même, ou elle n'en diffère que par une distinction de raison : I, 380 et 382; II, 563 et 592. 124. La volonté de — constitue son essence : I, 380. 125. La volonté de — est numériquement une, encore que les choses voulues par elle soient multiples : I, 383 et 393; II, 19. — communique sa nature en communiquant sa volonté, parce que la volonté comme l'intelligence en —, et la nature sont la même chose : II, 14, 16 et 563-564. 127. La volonté de —, par rapport à ce qui fait la bonté ou la perfection de son être, est nécessaire; mais par rapport au bien de ses créatures, elle est indifferente, ou bien encore elle est nécessaire, si l'on vent, mais d'une nécessité purement hypothétique : I, 383-387, 403, 411, 489; II, 256, 368 et 375. 128. La volonté de — trouve sa perfection dans elle-même, et non dans toute autre chose : I, 275.

129. Le premier objet de la volonté de —, c'est son essence : I, 380, 381-383, 385 et 391. 130. La fin naturelle de la volonté de —, c'est sa bonté, qu'il ne peut pas ne pas vouloir : I, 380. 131. On ne pourroit sans erreur attribuer tous les effets des causes même secondaires à la volonté unique de — : I, 394 et 481-484. 132. — ne veut pas nécessairement la réalisation de tout le bien possible, quoiqu'il connoisse nécessairement toute vérité : I, 387 et 399. 133. La volonté de — est la cause de tout ce qui existe : I, 388-391 et 423 ; II, 355 et 368 ; VII, 41-42 ; XIV, 65. 134. La volonté de — n'est point incompatible avec des effets contingents, mais elle est elle-même la cause de ce qui est contingent, comme de ce qui est nécessaire : I, 403-406 ; IV, 381-383. 135. La volonté de — a toujours une raison : I, 391-394. 136. La volonté de — n'a point de cause proprement dite : *Ibid.* 137. —, dans tout ce qu'il a fait, s'est proposé une fin, qui est sa bonté : I, 526. 138. La volonté de — a toujours une raison, non en ce sens qu'elle ait une cause, mais en ce sens qu'elle rapporte à une fin tout ce qu'elle ordonne : I, 393. 139. La volonté de — est absolument immuable, bien que ses effets soient sujets au changement : I, 383-387, 400-403 et 499 ; II, 375. 140. Ce n'est que dans un sens impropre que l'on dit de la volonté de — qu'elle est mue par sa bonté seule : I, 380 et 383 ; III, 625. 141. La volonté de — est ou antécédente, c'est-à-dire antérieure à la considération de certaines circonstances, ou conséquente, c'est-à-dire conçue en conséquence de ces mêmes circonstances : I, 397 et 478. 145. Rien n'arrive contrairement à la volonté conséquente de —, mais bien des choses arrivent à l'encontre de sa volonté antécédente : I, 394-399. 143. Tout ce qui arrive en dehors de la volonté antécédente de — obéit malgré soi à sa volonté conséquente : I, 395-396. 144. On distingue en — la volonté de bon plaisir et la volonté de signe, et les signes dont on veut parler ici sont au nombre de cinq, savoir, la prohibition, le précepte, le conseil, l'opération et la permission : I, 412-417. 145. La volonté de signe en — ne se dit que dans un sens métaphorique, au lieu que la volonté de bon plaisir se dit dans le sens propre : I, 413. 146. La volonté de — s'accomplit toujours et infailliblement : I, 395-396. 147. La prescience de — ne sauroit se trouver en défaut, ni sa volonté être frustrée de son effet : XII, 436. 148. — veut autre chose encore que lui-même : I, 381-383. 149. Tout ce qui existe hors de lui, — le veut par une effusion de sa bonté : I, 382. 150. C'est par un seul et même acte que — se veut lui-même et qu'il veut en même temps tout le reste : I, 383 et 393 ; II, 19 et 270. 151. Tout ce que — veut, il le veut par rapport au bien général qui se confond avec sa bonté même, véritable bien de l'univers : IV, 524. 152. La multiplicité des choses que — veut ne nuit en rien à la simplicité de son être ; I, 383. 153. On peut entendre en trois sens différents ce principe que — veut le salut de tous les hommes, 1° en ce sens que tous ceux qui se sauvent ne se sauvent que parce qu'il le veut, 2° en ce sens que sa volonté est qu'il y en ait de sauvés de tous pays, de tout siècle et de toute classe de la société, 3° en ce sens qu'il veut que tous les hommes se sauvent, abstraction faite des causes qui pourroient les rendre indignes de ce bonheur : I, 396-397 et 478. 154. — ne peut pas vouloir le mal dans lequel consiste le péché, mais il peut vouloir celui qui en est le châtiment : I, 407-410, 411-412 ; II, 412 ; V, 189-190 : VI, 104. 155. — ne veut ni que le mal moral se commette, ni qu'il ne se commette pas, mais il veut permettre qu'il se commette : I, 410 ; V, 189-190. 156. La volonté de la créature n'est mue par aucun autre principe extrinsèque que par — : II, 530 ; III, 628-630 ; IV, 6, 76-78, 141, 326, 369-372 ; VI, 108-110, 116-117 ; VII, 65 ; XI, 694. 157. Tout mouvement, tant naturel que libre, procède de — comme du premier moteur : IV, 319, 365 et 370-371 ; V, 391 ; VI, 110 ; VII, 5 et 34 ; IX, 424. 158. — meut l'homme à agir de trois manières, 1° en lui proposant un un objet appétible, 2° en impressionnant ses organes, 3° en mouvant sa volonté : IV, 319. 159. Les mouvements de la volonté de l'homme reçoivent leur impulsion immédiatement de —, son intellect est soumis à l'action des anges, ses sens intérieurs et extérieurs à cette même action et de plus à celle des corps célestes : III, 238-240 ; IV, 97, 137, 142 et 365. 160. — seul peut agir immédiatement sur la volonté : III, 629-630 ; IV, 6-7, 139-142, 152 ; VI, 108-110, 117 ; X, 523. 161. — seul satisfait pleinement la volonté, parce que seul il la meut suffisamment comme objet de ses actes : III, 629-630 ; IV, 6, 77, 239, 241 et 244. 162. La créature peut conformer sa volonté à celle de — en quatre manières, savoir matériellement, formellement, effectivement et finalement : IV, 524-525. 163. La volonté, la science, et en général toute ac-

tion de la créature peut et doit être conforme à la volonté, à la science et à l'action de —, non jusqu'à égalité, mais jusqu'à un certain degré d'imitation : IV, 521. 164. La bonté et la rectitude de la volonté humaine consiste principalement en ce qu'elle soit conforme et soumise à la volonté de — : IX, 424. 165. C'est par la raison que la volonté humaine se conforme à la volonté de — : XI, 706. 166. La volonté de l'homme, pour être bonne, doit être conforme à celle de — : IV, 520-521. 167. Chacun est tenu de conformer sa volonté à celle de — formellement, en rapportant ce qu'il veut au bien général comme à sa fin ; finalement, en se proposant la volonté de — pour fin dernière, et effectivement en voulant pour chaque chose en particulier ce que — veut qu'il veuille ; mais on n'est pas tenu de conformer toujours matériellement sa volonté à celle de — : IV, 522-526 ; IX, 425. 168. La volonté des bienheureux est conformée par eux à celle de — en tout ce qu'ils veulent : IV, 525. 169. On doit attribuer à — la puissance : I, 509-512. 170. La puissance, considérée comme principe, doit être attribuée à — relativement aux actions par lesquelles une personne en produit une autre, mais non relativement à celles qui, bien qu'elles puissent être personnelles, n'impliquent par elles-mêmes aucune distinction de personnes divines : II, 265. 171. On doit attribuer à — la puissance active proprement dite, mais non aucune puissance passive : I, 509-512 et 520 ; II, 264. 172. C'est parler improprement que de dire que la puissance de — est le principe de ses actions, quoiqu'il soit absolument vrai qu'elle est le principe des effets qu'il produit : I, 511. 173. La puissance de — est son essence même : I, 511. 174. La puissance de — est infinie : I, 513-516. 175. On distingue en — la puissance absolue, c'est-à-dire considérée en elle-même, et la puissance ordonnée, c'est-à-dire mettant à exécution ses volontés : I, 527. 176. La puissance de — ne sauroit avoir le mal pour objet, parce qu'elle est identique avec sa bonté : IV, 230. 177. Il y a deux erreurs à éviter en ce qui concerne la puissance de —, l'une qui consiste à dire que — agit par la nécessité de sa nature, l'autre qu'il ne pourroit dans sa sagesse établir un autre ordre que celui qui existe : I, 525. 178. Il y a en — une puissance d'engendrer : II, 263-264. 179. La puissance d'engendrer en — tient le milieu entre l'absolu et le relatif : II, 265-268. 180. La puissance d'engendrer en — implique directement son essence et indirectement une relation divine : *Ibid.* 181. La puissance d'engendrer en — n'est point comprise dans l'idée de sa toute-puissance : II, 294. 182. La puissance d'engendrer en — peut se prendre de trois manières, savoir dans le sens actif, dans le sens passif et dans le sens impersonnel, et elle ne convient qu'au Père dans le premier sens, au Fils tout seul dans le second, et aux trois personnes indistinctement dans le troisième : II, 269-270. 183. Dans le Père est la puissance d'engendrer, et dans le Père et le Fils la puissance de spirer : II, 265. 184. La puissance d'engendrer dans le Père, et celle d'être engendré dans le Fils, sont numériquement parlant une seule et même puissance : I, 269-270 et 294. 185. — est tout-puissant : I, 517-521 ; XI, 585. 186. — peut faire tout ce qui n'implique point contradiction : I, 118-119, 517-524 ; XI, 585. 187. — ne peut dispenser l'homme d'observer l'ordre de sa justice, même dans les rapports qu'un homme peut avoir avec ses semblables : VI, 470. 188. — peut agir en dehors de l'ordre établi par sa providence, en tant que cet ordre dépend des causes secondes, mais non en tant que cet ordre dépend de la cause première qui est lui-même : III, 635-636. 189. La puissance de — n'est pas tellement enchaînée à l'ordre actuel des choses, qu'il ne puisse parfois intervertir l'ordre établi entre les causes secondes : I, 525-526 ; III, 635-636. 190. — ne peut pas faire que deux choses contraires, ou opposées de quelque autre manière, se trouvent en même temps dans un même sujet et sous un même rapport : III, 635. 191. — ne peut rien faire que de conforme à sa sagesse et à sa bonté : I, 444. 192. — peut aujourd'hui tout ce qu'il pouvoit hier, à moins que cela n'implique contradiction à raison de certain fait accompli : I, 523-524. 193. — ne peut pas faire qu'une fille qui a perdu sa virginité ne l'ait pas perdue : I, 524. 194. — pourroit faire des choses qu'il ne fait pas, et cesser de faire des choses qu'il fait : I, 524-528 ; XI, 325. 195. — seul peut changer une forme en une autre, une sorte de matière en une autre sorte de matière, et un tout en un autre tout : XIII, 415 et 418. 196. — peut associer la forme qu'il veut à une matière quelconque : XII, 123. 197. — peut donner immédiatement à la matière telle forme qu'il veut, imprimer de même immédiatement à un corps le mouvement local, et agir immédiatement sur l'intellect et sur la volonté : III, 621-630 ; IV, 67. 198. — ne peut pas

dénomment souvent par les accidents : II, 42; III, 186; V, 313. 3. Il n'y a que les — contenues virtuellement dans le genre, qui puissent en constituer les diverses espèces; celles qui sont étrangères à sa nature ne peuvent en former que des espèces improprement dites : IV, 486; V, 153. 4. Les — qui ne font que suivre la diversité spécifique peuvent se trouver quelquefois dans les individus d'une même espèce, mais les — qui vont jusqu'à constituer la diversité spécifique ne se trouvent jamais que dans des espèces différentes : V, 666. 5. La division du genre en espèces ne se fait pas toujours par des — vraiment spécifiques : V, 313. 6. Trois principales — entre les hommes sous le rapport de leurs habitudes morales et de leurs actes moraux; la 1re se tire des graces gratuites qu'ils peuvent avoir reçues, la 2e de leurs divers genres de vie, selon qu'ils ont adopté la vie active ou la vie contemplative, et la 3e de leurs divers offices et états : X, 494-495.

Différent. — implique relation, au lieu que *divers* se dit dans un sens absolu, et par conséquent tout ce qui est — est divers, tandis que tout ce qui est divers n'est pas différent : I, 74; III, 445. 2. Les être simples sont divers entre eux, mais ne sont pas différents les uns des autres : *Ibid.* 3. Telles et telles choses peuvent différer d'espèce de deux manières, savoir 1° quand chacune d'elles forme une espèce complète, 2° quand elles renferment dans leur production divers degrés qui ne peuvent être considérés que comme des espèces imparfaites : V, 673. 4. A raison de la simplicité de la nature divine, les choses qui diffèrent dans les créatures ont en Dieu deux sortes d'identité réelle : II, 238-239.

Difficile. 1. Ce mot — qualifie les effets qui dépassent le pouvoir actif, soit à raison de sa constitution naturelle, soit à raison des obstacles qui entravent son action : II, 605 et 612. 2. La pratique de la vertu est —, et quant à l'acte extérieur qui en constitue le matériel, et quant à l'acte intérieur qui en constitue le formel : VI, 699.

Difficulté. 1. — La — d'une œuvre peut venir, ou de la grandeur de cette œuvre même, ou de la foiblesse de celui qui doit l'accomplir; dans le premier cas, la — d'une œuvre en augmente le mérite, dans le second elle le diminue : VII, 135; X, 320-321. 2. La perfection de la vertu se prend plus de la nature du bien qu'elle renferme, que de la — d'en accomplir les actes : X, 90 et 133. 3. La — de la vertu peut provenir d'une double cause, savoir, soit de la nature même de ses actes, tels que sont par exemple ceux des vertus de force et de tempérance, soit de la constance nécessaire pour les accomplir, comme lorsqu'il s'agit de la vertu de persévérance : X, 90. 4. La — de la vertu consiste, soit à trouver le juste milieu qui en fait l'essence, comme pour les vertus intellectuelles et la vertu de justice, soit à réprimer les passions qui en sont ennemies, comme dans toutes les autres vertus morales : X, 13. 5. Toutes les fois qu'un acte de vertu présente une — spéciale, il faut une vertu spéciale pour l'accomplir : X, 89. 6. La — de la vertu dans la résistance aux passions peut venir ou de la force de ces passions considérées en elles-mêmes, ou de la nature des biens extérieurs qui en sont l'objet : X, 13-14. 7. La — de se préserver du péché peut venir, ou de la violence de la tentation, ou de la — même de s'en apercevoir : X, 415.

Difficultés. Pour écarter les — des choses humaines, il faut employer des choses humaines, et non tourner à l'usage du monde les choses du ciel : IX, 178-179.

Digestion. La — a pour cause la chaleur naturelle, et consiste dans le degré de décomposition de la matière alimentaire convenable pour la fin à laquelle elle est destinée : XIII, 387.

Dignité. La — est quelque chose d'absolu et qui appartient à l'essence : II, 288.

Diligence. La — est la même chose que la sollicitude, et elle doit de même se trouver dans toute espèce de vertus : VIII, 384.

Dimension. 1. La — n'est autre chose qu'une quantité ayant une position : XIII, 468. 2: Le plus ou le moins de quantité n'empêche point une — de subsister dans son essence : XIII, 490. 3. Une — peut changer ou par addition, ou par division, ou par soustraction : XIII, 474. 4. La — peut s'entendre ou dans son sens propre et matériel, ou dans un sens impropre ou métaphorique et spirituel : I, 51-52.

Dîmes. 1. Il n'y avoit point de — prescrites avant la promulgation de la loi ancienne, parce qu'il n'y avait point encore de ministres particuliers pour exercer les fonctions sacrées : IX, 131. 2. Les oblations et les — étoient des sacrements sous l'ancienne loi, mais elles n'en sont plus aujourd'hui, parce qu'alors elles étoient figuratives, au lieu qu'elles sont aujourd'hui des obligations purement morales : XIII, 125. 3. Les — n'étoient ni des oblations ni des sacrifices, parce qu'elles ne s'offroient point à Dieu à proprement parler, mais à ses ministres seulement : IX, 118. 4. Le paie-

ment des — était un acte moral en tant qu'il avoit pour fin le culte dû à Dieu et l'entretien de ses ministres; mais il étoit figuratif, en tant qu'il marquoit l'état d'imperfection de ceux qui y étoient astreints : XII, 189-190; XIII, 125. 5. La loi concernant les — est morale et de droit naturel, en tant qu'elle a pour objet de pourvoir à l'entretien des ministres du culte; judiciaire, en tant qu'elle fixe la quantité de ce qu'il faut donner; cérémonielle pour les Juifs, en tant qu'elle étoit figurative; ecclésiastique enfin pour les chrétiens en particulier, en tant qu'elle peut être établie par l'autorité ecclésiastique : IX, 125-132. 6. Cette loi a été proclamée par Jésus-Christ et ses apôtres, mais uniquement dans sa partie morale : IX, 130-131. 7. L'Eglise pourroit, suivant les circonstances et les besoins des temps et des lieux, établir sur d'autres bases la loi concernant les — : IX, 130. 8. Le droit de percevoir les — ne peut pas être vendu à des laïcs, bien qu'on puisse parfois leur en céder le produit : IX, 138, 139 et 370. 9. Les — peuvent être données en fief : IX, 139. 10. On ne pèche point en ne payant point de — dans les pays où elles ne sont pas établies, pourvu qu'on soit disposé à se conformer sur ce point aux ordonnances de l'Eglise : IX, 132. 11. L'obligation de payer les — ne pouvoit regarder Jésus-Christ; mais elle pourroit atteindre tout autre que le Sauveur, à ne considérer que la nature humaine, parce qu'elle implique le besoin d'être délivré du péché : XII, 188-191. 12. Les Juifs payoient les — établies sur leurs biens, mais ils n'avoient point à en payer qui fussent établies sur leurs personnes : IX, 134. 13. Les Juifs payoient trois sortes de —, la première pour les ministres sacrés, comme depuis sous la nouvelle loi, la seconde pour les sacrifices, et elle a dû cesser avec ces derniers, et la troisième pour les pauvres, et cette dernière a sa raison aujourd'hui plus encore qu'autrefois : IX, 131. 14. Les laïcs même pauvres peuvent être obligés en conscience de payer les — à leurs prêtres, quand même ceux-ci seroient riches : IX, 139 et 142. 15. Tous les ecclésiastiques devroient, si le Pape le leur demandoit, lui payer des — : IX, 141-142. 16. Les ecclésiastiques sont tenus, dans les pays où la loi des — est en vigueur, de les payer pour ce qui concerne leurs biens personnels, mais non pour ce qui concerne leurs bénéfices : IX, 141. 17. Les religieux qui ont charge d'ames peuvent se faire payer les —, quoiqu'ils soient dispensés d'en payer eux-mêmes; mais c'est l'inverse qu'il faut dire des religieux qui n'ont pas charge d'ames; ces derniers cependant peuvent jouir de certaines immunités en vertu de divers indults qui leur ont été accordés par le Saint-Siége : IX, 139 et 141. 18. Il pourroit y avoir scandale à demander des — dans les pays où ce n'est pas l'usage d'en donner : IX, 132. 19. L'Eglise peut exiger solidairement le paiement des — établies sur une récolte, tant de celui qui l'a achetée, que de celui qui l'a vendue sans avoir satisfait à cette obligation : IX, 137. 20. Les — doivent être versées entre les mains de ceux à qui elles sont dues d'après l'usage, quoiqu'il convienne mieux d'appliquer les — personnelles à l'église de la paroisse qu'habite le fidèle, et les — foncières à l'église de la paroisse où les terres sont situées : IX, 139. 21. Les ecclésiastiques doivent faire servir les — qu'ils perçoivent aux besoins des pauvres : IX, 131, 139 et 142. 22. Les — doivent être servies, selon la coutume, de tout ce qu'on possède et par conséquent de tous revenus fonciers, de tous profits personnels et de ceux-là mêmes dont on auroit acquis la propriété par de honteux moyens; mais quant à cette dernière sorte de —, l'Eglise ne doit les accepter du pécheur ou de la pécheresse que sur preuve de conversion : IX, 132-137. 23. On n'a point à payer les — de biens volés à leurs maîtres ni de profits usuraires, mais on doit en faire la restitution à ceux qui en ont essuyé la perte; on devroit cependant acquitter les — assises sur les revenus des biens qu'on auroit achetés du profit de ses usures : IX, 135. 24. On n'a point à payer les — de ses récoltes quand on les a perdues par vol ou par rapine, à moins qu'on n'ait été soi-même la cause de cette perte par sa négligence : IX, 137. 25. Sauf un usage contraire, on n'est pas plus obligé sous la nouvelle loi qu'on ne pouvoit l'être sous l'ancienne de payer les — des petites choses : IX, 136. 26. Les — doivent être comptées sans déduction de dépenses, d'impôts ou de salaires d'ouvriers : IX, 137.

Dire. 1. Pour qu'une chose puisse se — pour son prédicat, il faut qu'elle soit à celui-ci ce que le général est au particulier : II, 222. 2. C'est par soi, et non par accident, que l'homme peut se — de Socrate : III, 143. 3. Le tout universel peut se — proprement de chacune de ses parties, à la différence du tout intégral, qui ne peut se — en aucune manière de chacune des parties dont il est composé; quant au tout

tudes parvenues à leur développement : V, 306 et 316-317. 5. La — peut influer sur l'acte soit directement par un autre qui lui ressemble, soit indirectement en écartant l'obstacle qui l'empêcheroit de se produire : VI, 253-254. 6. Il y a deux sortes de —, 1° la — de la matière ou de l'objet, 2° la — de l'agent; la première implique l'existence actuelle de l'objet, la seconde n'implique que celle de l'agent : I, 472. 7. La — a un double rapport avec la perfection, 1° comme étant la voie qui y conduit, 2° comme étant l'effet qui en résulte ; dans le premier sens elle cesse d'être, dans le second elle subsiste, après même que la perfection a été obtenue : XI, 533. 8. La — se présente sous trois points de vue relativement à son objet ; 1° quelquefois elle est la même chose et se trouve dans le même sujet, 2° d'autre fois elle n'est pas la même chose et se trouve pourtant dans le même sujet, 3° d'autres fois enfin ni elle n'est la même chose ni elle ne se trouve dans le même sujet : VI, 11. 9. La — qui contraste avec l'habitude, comme l'imparfait contraste avec le parfait dans la même espèce, peut devenir habitude de simple — qu'elle étoit d'abord; mais la — qui contraste avec l'habitude comme une espèce avec une autre espèce, ne deviendra jamais habitude : V, 312 ; VI, 257. 10. Le sujet d'une — ou d'une habitude doit présenter trois conditions, 1° être composé de puissance et d'acte, 2° être susceptible d'être déterminé de plusieurs manières à des choses diverses, 3° offrir le concours de plusieurs principes qui peuvent être combinés de diverses manières : V, 316-318. 11. Aucune — ou habitude relative à l'opération ne réside principalement dans le corps ; il n'y a que la — à la forme qui puisse y résider principalement ; quant à l'habitude qui dispose à la forme, ce n'est qu'improprement parlant qu'on peut dire qu'elle réside dans le corps : V, 319-323 et 324. 12. La qualification *changeant difficilement*, qui entre dans la définition de l'habitude, distingue cette dernière de la —, mais non des autres espèces de la qualité : V, 312. 13. Il n'y a pas de — non plus que d'habitudes en Dieu, ni dans les anges, ni dans les cieux, ni dans les éléments : V, 317. 14. La — des moyens à prendre pour atteindre une fin se règle d'après la nature de cette fin elle-même : VI, 364 et 503-504 ; VIII, 89 et 102. 15. Pour qu'un être puisse s'élever à quelque chose qui dépasse sa nature, il faut qu'il reçoive une — qui soit elle-même au-dessus de cette nature : I, 195. 16. Tout bon ouvrier s'attache à donner à son ouvrage la — qui soit la meilleure non absolument parlant, mais relativement à la fin qu'il s'y propose : II, 390 ; III, 461. 17. La — passive requiert le même sujet que la forme vers laquelle elle tend, mais on ne peut dire la même chose de la — active : VI, 11. 18. La forme n'est la conséquence nécessaire de la — de la matière, que parce qu'elle y est déterminée par la vertu de l'agent qui produit cette — : VII, 80. 19. Dans l'ordre de génération, la — précède la perfection vers laquelle elle est dirigée, mais dans l'ordre de nature elle ne vient qu'à la suite d'une perfection préexistante : XI, 498. 20. La première — de la matière c'est l'étendue : XIII, 466. 21. La — matérielle n'est pas cause à prendre ce mot dans un sens absolu, mais seulement dans un sens relatif : VII, 648. 22. Certaine — de la matière précède toujours la forme, non quant à tous les effets de celle-ci, mais quant à son dernier effet : III, 172. 23. Ce n'est pas toute — quelconque, mais seulement toute — prochaine qui requiert le même sujet que la forme vers laquelle elle tend : XIII, 75-76. 24. La — du sujet précède dans l'ordre de nature la réception de la forme, mais elle ne vient qu'à la suite de l'action de l'agent : VII, 116. 25. Dans toute — désordonnée l'unité spécifique se tire de la cause, et l'unité numérique du sujet : VI, 155.

Dispositions. Dieu seul connoît par lui-même les — de l'homme, mais cependant l'homme peut aussi connoître ses propres — à l'aide de certains signes qui les lui manifestent : VII, 85.

Dispute. 1. La contention dans la — implique une certaine véhémence de langage : VIII, 161. 2. Les disputes et les rixes viennent de la colère : VIII, 195.

Dissension. Deux sortes de —, savoir, la — de l'homme avec lui-même, et celle d'un homme avec son semblable ; toutes les deux sont contraires à la paix, mais la dernière seulement l'est avec la concorde : VIII, 15.

Distance. 1. Ce n'est pas par la — des lieux que les créatures peuvent être loin de Dieu, mais par l'infériorité de leur nature : I, 129. 2. Les créatures sont d'autant plus sujettes à la corruption, qu'elles sont à une — plus grande de celui qui les a créées : III, 5.

Distinction. 1. Deux sortes de — : la — formelle ou spécifique, et la — matérielle ou numérique : II, 70, 386 et 389. 2. La — numérique doit se rapporter à la spécifique, comme à la plus noble des deux : II, 389-390. 3. La — formelle suppose nécessaire-

E.

ration historique, il faut d'abord poser pour fondement l'exacte réalité des faits, puis on peut élever là-dessus les interprétations spirituelles ou mystiques : III, 579. 5. Quand l'— dit que le Seigneur parloit à Moïse face à face, elle s'exprime d'après l'opinion du peuple, qui croyoit que Moïse parloit bouche à bouche avec le Seigneur : VI, 410-411. 6. De même que l'— d'un livre est le signalement des choses que ce livre a pour objet de nous apprendre, ainsi la connoissance que Dieu a de ses élus est pour ainsi dire le signalement des hommes qui sont prédestinés au bonheur éternel : I, 503. 7. L'— a pour but d'imprimer dans le cœur des auditeurs la vérité enseignée : XII, 377-378; voyez plus haut Ecrit, et plus loin au mot Sens.

Ebion. Hérésie d'—; voyez Hérésie, n. 33.

Ecrivains sacrés; voyez Hagiographes.

Effet. 1. Tout — de la puissance créatrice appartient à un égal titre à la Trinité entière : II, 99. 2. Tout — représente sa cause à un certain degré : II, 358. 3. Tout signe corporel est l'— ou la cause de ce qu'il signifie, ou procède de la même cause : IX, 282. 4. Dans l'ordre de la cause formelle l'— positif précède naturellement l'— négatif, quoique le contraire ait lieu dans l'ordre de la cause matérielle ; XIII, 63 et 286. 5. Il est impossible qu'une chose qui n'est que par accident soit l'effet direct de l'influence sidérale ou d'un agent naturel : IV, 151.

Egale. En Dieu chacune des trois personnes est semblable et — aux deux autres : II, 271-294.

Egalité. 1. Lorsque l'— s'exprime par des verbes, elle s'énonce avec mouvement : II, 275. 2. Deux sortes d'—, l'— de quantité et l'— de proportion ; la première est requise en matière de justice commutative, et la seconde en matière de justice distributive, et de mérite par rapport à la récompense : VII, 130-133. 3. L'— peut avoir pour fondement, ou la quantité dimensive, ou la quantité virtuelle : II, 275. 4. Toute — virtuelle implique une ressemblance, mais toute ressemblance n'implique pas une — virtuelle: *Ibid.* 5. Les anges rebelles et le premier homme n'ont point prétendu établir entre eux et Dieu une — de nature, mais seulement une — d'imitation : II, 598 et 635-638; X, 425-428. 6. Il y a en Dieu — et quantité virtuelle, mais non — ou quantité dimensive : II, 272-276; XII, 669-672. 7. L'— et la ressemblance des personnes divines entre elles reposent uniquement sur les attributs essentiels : II, 288. 8. L'— et la ressemblance en Dieu ne constituent pas en lui des relations réelles, mais supposent seulement les relations personnelles et l'unité d'essence : II, 36 et 276.

Eglise. 1. L'— est en partie militante et en partie triomphante : XI, 505-511. 2. Le corps mystique de l'— se compose des anges et des hommes, soit actuellement vivants, soit béatifiés dans le ciel : XI, 510 et 511. 3. Les fidèles tant de l'ancien que du nouveau Testament ne composent tous ensemble qu'une même Eglise : XI, 509. 4. La beauté de l'— consiste principalement dans la perfection de ses actes intérieurs, bien que les actes extérieurs y contribuent aussi, en tant qu'ils sont comme le reflet des actes intérieurs et qu'ils leur servent d'aliment : VI, 492-494. 5. L'— a le droit de faire des lois en ce qui concerne le culte divin, sa propre indépendance à l'égard des infidèles et le maintien de ses droits : VII, 341-342; VIII, 592. 6. Jésus-Christ seul est le fondateur de son —, quoiqu'il en ait confié l'administration à saint Pierre et à ses successeurs, qui doivent user de leur autorité pour l'édification du corps entier et non pour sa ruine : IX, 183. 7. Il n'est interdit à personne d'entrer dans une — et d'y entendre la parole de Dieu jusqu'au moment où l'on congédie les catéchumènes : XIII, 671. 8. Il est permis en cas de nécessité de vendre comme d'acheter le terrain sur lequel une — a été autrefois bâtie : IX, 369-370.

Election. 1. L'— diffère de l'intention, en ce que celle-ci se rapporte à la fin, et celle-là aux moyens : IV, 411. 2. En Dieu la dilection précède l'—, tandis que c'est l'inverse qui a lieu dans les créatures : I, 477-478. 3. En Dieu l'— précède la prédestination, parce que la prédestination est un acte de sa volonté qui est la conséquence du choix des moyens les plus propres à l'accomplissement de ses desseins : I, 477 et 478. 4. Pour que quelqu'un puisse accepter sans péché son — à une prélature, il suffit qu'il ne trouve rien en lui-même qui le rende indigne ou incapable d'en remplir les fonctions : XI, 126-127. 5. L'— d'un ecclésiastique à une dignité n'a pas pour objet de lui remettre un héritage, mais de lui confier une administration : VIII, 526 530 ; XI, 125-127. Voyez Choix, n. 1-13 ; Fin, n. 38.

Elément. 1. Dans tout mélange domine un — par-dessus les autres : XI, 7. 2. L'— qui, entre dans la définition du sacrement se dit de tout ce qui tombe sous les sens en

de plus que la nature spécifique de l'un soit la même que celle de l'autre : II, 9. 2. L'être — doit ressembler à celui de qui il procède en tout ce qui est essentiel à l'espèce, mais non pas toujours quant aux qualités individuelles : III, 568 et 574: VI, 129-132. 3. Les accidents physiques tant de l'espèce que de l'individu peuvent se transmettre de celui qui engendre à celui qui est —, mais non les qualités purement individuelles de l'ame : VI, 131. 4. Dans l'état d'innocence, les parents n'auroient pas toujours —, pas plus qu'aujourd'hui, des enfants parfaitement semblables à eux-mêmes en force, en beauté, etc. : III, 540. 5. Les parents n'auroient pas été confirmés en grace tant qu'ils auroient — des enfants : III, 571. 6. L'essence divine n'est ni engendrante ni engendrée, soit par soi, soit par accident : II, 222; XI, 659. 7. Cette proposition, *Un Dieu a — un Dieu*, peut se dire avec vérité : II, 214-219. 8. Cette proposition, *Un Dieu a — un Dieu qui n'est pas Dieu le Père*, est vraie, si le mot *Père* se construit ici par opposition avec le mot *Dieu;* mais elle est fausse, s'il n'est donné que comme explication de ce même mot; c'est l'inverse qu'il faudroit dire de cette autre proposition : *Un Dieu a — un Dieu qui est Dieu le Père :* II, 218-219. 9. Il est mieux de dire, *Le Fils est — ou né de toute éternité*, que de dire, *Le Père engendre le Fils, ou le Fils naît de toute éternité :* II, 282. 10. Le Fils de Dieu est dit —, mais dans un autre sens que les enfants d'hommes mortels : II, 260. 11. On peut dire : le Fils de Dieu est — et même créé, mais de telle manière qu'on exclue de cette idée de sa naissance toute idée d'imperfection : II, 262. 12. Non — peut se dire dans trois sens différents, savoir 1° de ce qui n'est pas — parce que sa nature ne comporte pas qu'il le soit, 2° de ce qui n'est pas — quoiqu'il convienne à un autre ayant la même nature de l'être, 3° de ce qui n'est pas —, mais qui engendre et qui est le principe de tout : II, 131-135. 13. Dans ce dernier sens, non — est la même chose qu'incréé : dans le second, non — signifie procédant par une autre voie que par celle de génération : II, 134. 14. La qualité de non — attribuée au Père n'ajoute aucune notion, mais en présuppose une, qui est la paternité : II, 132-133. 15. La notion propre à la première des trois personnes divines s'exprime mieux par le terme de non — que par celui de non spiré : II, 135.

Engendrer. 1. Tout être qui engendre produit son semblable quant à la forme : II, 125 et 266. 2. Tout homme engendre son semblable en disposant la matière à recevoir la forme qu'il a lui-même : IV, 182; VI, 165. 3. L'essence divine n'engendre pas, mais le Père engendre en vertu de l'essence divine qu'il possède : II, 268. 4. On peut dire, *L'essence est une chose qui engendre*, ou *un Dieu engendre*, si par ces mots *essence* et *Dieu* on entend ici une personne divine, mais non si on leur donne le sens de l'essence elle-même considérée comme telle : II, 222-223.

Enigme. Adam voyoit Dieu en —, c'est-à-dire seulement au moyen des êtres créés, mais non avec cette obscurité d'intelligence qui est pour nous la conséquence du péché III, 511.

Enonciation. Voy. Proposition, n. 3.

Enseignement. L'— de la foi peut s'entendre, ou de celui qui s'adresse aux catéchumènes avant leur baptême, ou de celui que le peuple fidèle a coutume de recevoir pendant la messe : XIII, 671. Voy. Baptême, n. 162.

Enseigner. 1. — est un acte de la vie active quant à l'acte extérieur et même intérieur, lorsqu'il a pour objet de diriger l'homme dans sa conduite extérieure; mais cet acte appartient à la vie contemplative quant à l'acte intérieur, lorsqu'il n'a d'autre objet que la transmission de la vérité : XI, 47. 2. — peut se dire, ou de l'agent principal, ou d'un agent instrumental; dans ce dernier sens, ce mot peut se dire des anges qui peuvent transmettre à d'autres une révélation qui leur a été faite à eux-mêmes, et des hommes aussi, qui peuvent en instruire d'autres en leur proposant des exemples ou en déduisant de tels ou tels principes les conséquences qui en dérivent; mais dans le premier sens ce mot ne peut se dire que de Dieu : IV, 14-17 et 159-164; X, 541-542. 3. Il convenoit que le Christ usât de paraboles dans ses enseignements, 1° parce qu'il est naturel à l'homme d'être amené par les choses visibles à la connoissance des choses invisibles, 2° à cause de la simplicité du peuple auquel il s'adressoit, 3° afin que certains mystères restassent cachés pour ceux qui ne méritoient pas d'en être instruits : XII, 373-376. 4. Il convient aux femmes d'— en particulier et dans les limites de la famille, mais non de le faire publiquement : XII, 613; XIII, 193. 5. A proprement parler, personne ne peut s'— soi-même : IV, 164. 6. L'action d'— a un double objet, savoir, la matière de l'enseignement et le disciple à instruire :

gloire de l'ame est l'objet principal de l'—, celle du corps n'en est que l'objet secondaire . VII, 425-426 et 438; XI, 471. 6. L'— a pour objet, 1° le bien qu'on attend, 2° le secours de Dieu nécessaire pour l'obtenir : V, 210, 224 et 495; VII, 164, 419, 423-424, 425, 429, 430, 437 et 445; XI, 475. 7. L'objet de l'— doit être 1° un bien, 2° difficile à obtenir, 3° futur, 4° possible : V, 195-197, 199, 205, 207, 210, 211, 216, 228, 229; VII, 417, 430, 435, 437, 438, 490, 493; X, 150. 8. L'objet de l'— n'est pas dit possible par cette sorte de convenance qui constitue le vrai, mais il doit être possible de plus par la faculté qu'on a de l'acquérir : V, 202. 9. L'— peut avoir pour objet un acte de vertu, dès-lors que cet acte est en notre pouvoir : V, 229. 10. L'— ne peut avoir pour sujet que des biens dont on soit actuellement privé : XI, 482 et 485. 11. L'— se rapporte directement au bien propre à celui qui espère, et non à un bien propre à autrui, parce qu'elle implique un mouvement, et que le terme d'un mouvement est dans un rapport nécessaire de dépendance avec son mobile : VII, 422. 12. La béatitude éternelle est le propre et principal objet de la vertu d'—, les autres biens n'en sont que l'objet secondaire : VII, 418-420, 422-424, 425, 437 et 438. 13. L'— a pour objet la béatitude comme fin dernière, et la grace comme moyen : V, 610 et 613. 14. L'—, à part toute circonstance, n'a pour objet que le bien propre à celui qui espère, mais supposé l'amour de celui-ci pour quelque personne, l' — peut avoir aussi pour objet le bien de cette personne autre que lui : V, 422, 438; XI, 471. 15. L'— ne se trouve plus dans les ames une fois mises en possession de la vie éternelle : V, 567-573; VII, 436-438, 441 et 475; 16. ni dans les damnés, mais seulement en ceux qui sont en voie de parvenir à la patrie céleste, soit qu'ils vivent ici-bas, soit qu'ils souffrent dans le purgatoire ou qu'ils soient détenus dans les limbes : VII, 439-442. 17. L'— a son siége dans la partie appétitive de l'ame, et non dans la partie cognoscitive : V, 197-200; VII, 435. 18. L'— a son siége dans la puissance irascible : II, 561; IV, 565 et 569; V, 196 et 197. 19. La vertu d'— réside dans la volonté : III, 300; VII, 434-435. 20. La passion de l'— comme celle du désespoir peut se trouver dans les brutes : V, 200-202. 21. L'— peut avoir pour cause, 1° ce qui peut contribuer à rendre possible l'obtention du bien qui en est l'objet, comme la force, les richesses et le crédit, en un mot tout ce qui augmente le pouvoir de l'homme; 2° ce qui porte à croire le succès possible, comme les encouragements, l'opinion, la persuasion; quant à l'expérience, elle peut être cause d'— sous ces deux rapports à la fois, comme elle peut être aussi cause de désespoir, mais seulement sous le second de ces rapports : V, 204-206, 233 et 256. 22. L'inconsidération et l'inexpérience peuvent être accidentellement des causes d'—, en excluant la science qui feroit comprendre l'impossibilité d'obtenir la chose espérée : V, 206 et 208. 23. La jeunesse est une cause d'—, parce qu'elle a peu de passé et beaucoup d'avenir, qu'elle abonde en esprits vitaux et qu'elle n'est point refroidie par l'expérience : V, 207-208. 24. L'— fait défaut aux vieillards, parce que l'expérience leur fait envisager le succès comme impossible : V, 206. 25. Il y a dans les gens ivres deux causes d'—, savoir l'inconsidération et l'abondance des esprits vitaux : V, 207-208 et 257. 26. L'— envisagée dans son objet provient de nos mérites en même temps que de la grace; considérée comme habitude infuse, elle ne provient que de la grace : VII, 417. 27. L'— présuppose, non des mérites acquis d'avance, mais des mérites qu'on se propose d'acquérir : V, 495 et 532. 28. L'— a toujours pour principe la grace, soit déjà obtenue, soit déjà attendue, mais elle ne suppose pas toujours la grace déjà établie dans l'ame : V, 494-495. 29. L'— suppose en nous l'amour et le désir de la chose qui en fait l'objet : V, 38. 30. L'— favorise d'elle-même l'action, tant par la nature de son objet, que par la joie qu'elle produit en nous : V, 210-212. 31. L'— ajoute au désir l'idée d'un effort et d'une certaine élévation donnée à l'ame pour atteindre le bien ardu qui en fait l'objet : IV, 588; V, 262. 32. L'— précède la joie et en est une cause : IV, 588. 33. Par l'— nous nous attachons à Dieu comme au principe de la béatitude; par la foi nous nous attachons à lui comme au principe de toute vérité; par la charité enfin nous nous attachons à lui à cause de lui-même; ces trois vertus sont donc réellement distinctes : VII, 427-429 et 525. 34. Avoir la foi et l'— de choses qui surpassent les facultés de l'homme, c'est ce qui dépasse toute vertu humaine : V, 492. 35. L'— proprement dite n'a pour objet que le bien, comme la crainte n'a pour objet, à proprement parler, que le mal : IV, 568; V, 196, 203, 233 et 569; VII, 499. 36. A l'— est opposé le désespoir, comme ce qui éloigne d'un terme est opposé à ce qui en

est le complément des autres sacrements : XIII, 402. 19. L'— est la consommation de tous les sacrements : XIII, 130, 346 et 359. 20. L'— est la fin à laquelle se rapportent tous les sacrements : XIII, 81, 130, 131, 346 et 351. 21. Ce sacrement embrasse le mystère entier de notre salut, et c'est pour cela qu'il est célébré avec plus de solennité que les autres : XIII, 666, 671 et 672. 22. L'— est le signe de l'unité du corps mystique de Jésus-Christ, et en conséquence son effet doit se communiquer de lui-même à tous ceux qui en font partie ; ce qui n'a pas lieu dans les autres sacrements : XIII, 187, 355, 362 et 525. 23. Les espèces ne produisent d'effet spirituel qu'en tant qu'elles font un même sacrement avec le corps du Sauveur : XIII, 350. 24. Le baptême initie à la vie spirituelle, et l'— en achève le développement : XIII, 120 et 547. 25. L'— est postérieure au baptême sous le rapport de sa réception, mais elle lui est antérieure dans l'intention de son auteur : XIII, 367. 26. Quand même on ne pécheroit jamais, on auroit cependant besoin de la confirmation et de l'—, quoique dans ce cas on pût se passer de la pénitence : XIV, 19-25. 27. L'— contient réellement Jésus-Christ, au lieu que les autres sacrements ne contiennent que sa vertu : VI, 500 ; XIII, 128-131, 353, 362, 363, 365, 367, 397-405, 407, 409, 417, 434-460 et 495. 28. L'— a lieu dès-lors que sa matière est consacrée, au lieu que les autres sacrements n'existent qu'au moment où on les reçoit : XIII, 351, 376, 391, 495, 551, 622, 639 ; XIV, 11 et 19. 29. La matière de l' — est double, et consiste dans le pain et le vin : XIII, 371-373. 30. Celui qui n'auroit à sa disposition que l'une des deux matières, ne devroit pas la consacrer ; s'il la consacroit cependant, la consécration seroit valide, mais il pécheroit grièvement : XIII, 373. 31. Le pain et le vin peuvent être consacrés en telle quantité que le prêtre voudra, pourvu que toute la matière de la consécration soit présente à ses yeux : XIII, 374-376. 32. La matière de l'— n'est ni le miel, ni le lait, ni la chair des animaux, ni rien de semblable aux sacrements de l'ancienne loi : XIII, 371-373. 33. Trois hérésies touchant la matière de l'—, savoir l'hérésie des artotyrites, celle des cataphrygiens et des pépuziens, et celle des aquaires : XIII, 372. 34. La pratique de consacrer avec de l'eau qui auroit servi au lavage d'un linge imbibé de vin, condamnée : XIII, 396. 35. On doit mêler au vin un peu d'eau comme l'a fait Jésus-Christ, et cette eau passée par suite de ce mélange dans la substance du vin est changée avec le reste par la consécration dans le sang de Jésus-Christ : XIII, 388-390 et 395. 36. L'eau n'est pas nécessaire pour la validité du sacrement, mais on pèche si l'on omet d'en mettre un peu avec le vin : XIII, 390-393, 689 et 691. 37. On ne doit pas mettre l'eau dans le tonneau d'où l'on tirera le vin pour le sacrifice, mais on doit la verser dans le calice, en très-petite quantité, après le vin, dans la nature duquel elle passera aussitôt pour se changer ensuite par la consécration, non pas dans l'eau qui coula du côté percé de Jésus-Christ, mais dans son sang : XIII, 394-396. 38. Le pain qu'on n'auroit pétri qu'avec de l'eau artificielle ne seroit pas une matière valide pour le sacrement d'— : XIII, 393. 39. L'— doit avoir pour matière du pain de froment, et non du pain d'orge, d'épeautre, de seigle, ou de quelque autre sorte de grain : XIII, 377-380 et 381. 40. L'— peut avoir pour matière du pain dans la confection duquel il se seroit mêlé du grain d'autre espèce que de froment, pourvu que la nature du pain ne se trouve pas altérée par ce mélange : XIII, 379. 41. L'— peut avoir pour matière un pain fait de grain autre que le froment proprement dit, pourvu que le froment en soit l'espèce originaire : XIII, 378. 42. L'— ne sauroit avoir pour matière de l'amidon ou du pain corrompu ; XIII, 379-380, 384 et 386. 43. L'— doit avoir pour matière du pain azyme, et on pécheroit grièvement si l'on consacroit avec du pain levé, comme le font les Grecs : XIII, 380-384. 44. L'— ne peut avoir pour matière que du vin tiré du jus de la vigne : XIII, 385-387. 45. On peut consacrer validement l' — avec du moût, mais il y auroit péché à le faire à moins de nécessité ; quant au raisin et au verjus, il ne peut en aucune manière être matière de l' — : XIII, 387. 46. L'— ne sauroit avoir du vinaigre pour matière ; quant au vin aigri, il seroit matière valide, mais non licite : XIII, 386. 47. L'essence de la forme de la consécration de l'hostie ne consiste que dans ces mots, *Hoc est enim corpus meum*, mais on pécheroit si l'on omettoit le reste : XIII, 26, 407, 498-502 et 515. 48. Convenance de chacun des mots dont cette forme se compose : XIII, 499-501. 49. Le mot *enim* ne fait pas partie de la forme de l' —, mais il y auroit péché à l'omettre par négligence ou par mépris, parce que tel est l'usage de l'Eglise romaine, et que cet usage remonte

jusqu'à saint Pierre : XIII, 26 et 501-502. 50. Il convient que cette forme exprime, comme elle le fait, le changement de substance accompli : XIII, 499-501. 51. Cette forme est convenablement précédée des mots *Et elevatis oculis*, etc. : XIII, 495 et 498. 52. La forme de la consécration du précieux sang est celle-ci : *Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum* : XIII, 502-511. 53. Convenance de chacune des parties de cet énoncé : *Ibid.* 54. Chacune de ces deux formes est valide indépendamment de l'autre : XIII, 519-521. 55. Ces formes ne supposent pas ce qu'elles signifient, mais le produisent au moment où elles sont posées : XIII, 514-518. 56. Ces formes, comme la forme de tout autre sacrement, ont une vertu instrumentale, subordonnée toutefois à l'intention du ministre : XIII, 511-514 et 517. 57. La forme de l'— n'implique rien de plus que la consécration de la matière, et elle se prononce dans la personne de Jésus-Christ, au lieu que les formes des autres sacrements impliquent l'usage même ou l'application de la matière, et se prononcent dans la personne du ministre : XIII, 495, 513, 517, 617, 625, 631 et 644. 58. Jésus-Christ s'est servi de la même forme que de celle qu'il a enseignée à son Eglise, et il ne s'en est servi qu'une fois : XIII, 496-497. 59. La substance du pain et du vin ne demeure point après la consécration, et il y auroit absurdité en même temps qu'hérésie à penser le contraire : XIII, 406-409, 422, 463 et 478-479. 60. Dans les changements naturels de substances, la substance changée se corrompt, et la nouvelle est engendrée, ou augmentée de volume, au lieu qu'ici le corps et le sang de Jésus-Christ n'éprouvent aucun changement : XIII, 414-418 et 423. 61. Ni la substance du pain et du vin n'est anéantie, ni elle n'est changée dans une autre matière préexistante : XIII, 410-413. 62. Elle est changée tout entière dans le corps tout entier de Jésus-Christ : XIII, 414-418, 430 et 433. 63. Ce changement diffère de tous les autres, 1° en ce qu'il affecte la matière même, 2° en ce qu'il ne s'opère point sur un sujet, 3° en ce qu'il est intégral, 4° en ce que le sujet nouveau existoit tout entier d'avance : XIII, 414-418 et 429-433. 64. Ce changement dit transubstantiation se rapporte aux substances elles-mêmes, et par conséquent a l'une et l'autre pour sujet : XIII, 417. 65. Ce changement n'est pas formel, mais il est substantiel, et de là lui vient le nom de transubstantiation : XIII, 414-418. 66. La forme substantielle du pain et du vin ne demeure point après la consécration : XIII, 421-423, 463 et 482. 67. La forme substantielle du pain et du vin est changée dans celle du corps de Jésus-Christ : XIII, 423. 68. La quantité du pain n'est pas changée dans celle du corps de Jésus-Christ, mais elle demeure la même comme tous les autres accidents : XIII, 438 et 445-446. 69. La quantité du vin n'est pas changée non plus dans celle du sang de Jésus-Christ, mais elle demeure la même comme tous les autres accidents : XIII, 437. 70. Si l'on met d'autre vin dans le calice après la consécration, ce vin n'est point transsubstantié et ne se mêle point au précieux sang : XIII, 487-488 et 489. 71. Si la quantité du vin ajouté étoit assez considérable pour pénétrer l'espèce tout entière consacrée, l'espèce se trouvant altérée par ce mélange, le précieux sang cesseroit d'y être : XIII, 488 et 489-490. 72. On ne doit pas raisonner de l'eau bénite comme du vin qui sert de matière à la consécration, parce que la bénédiction n'opère aucun changement de substance : XIII, 490. 73. Ce changement substantiel est surnaturel, et ne peut s'opérer que par la vertu de Dieu : XIII, 415, 418-420 et 425. 74. Ce changement ressemble sous certains rapports à la création et aux transmutations naturelles, mais en diffère sous d'autres rapports : XIII, 430. 75. Ces propositions sont vraies : *La matière de l'Eucharistie, de pain qu'elle étoit, devient le corps de Jésus Christ*, ou bien : *Le pain est changé ou transsubstantié dans le corps de Jésus-Christ;* mais ces autres sont fausses : *Le pain a été*, ou *sera*, ou *devient le corps de Jésus-Christ; le pain est la matière dont se fait* ou *s'est fait le corps de Jésus-Christ; le pain peut être ou devenir le corps de Jésus-Christ* : XIII, 428-433. 76. Ce changement est plus difficile et plus miraculeux que tout changement naturel, et même que la création, sous le rapport de la complication des effets, quoique, absolument parlant, la création présente une tout autre difficulté : XIII, 433. 77. Ce changement s'opère en un instant ; XIII, 412, 424-428, 500 et 517. 78. Ce changement s'opère dans le moment précis où la forme se trouve tout entière prononcée, pourvu que rien n'y manque, soit du côté du ministre et de son intention, soit du côté de la matière et de la forme, ce qui n'empêche pas chaque mot de concourir à amener ce changement à mesure qu'il est pro-

noncé : XIII, 428, 513 et 517. 79. Le corps de Jésus-Christ ne devient pas présent dans ce sacrement au moyen d'un mouvement local, mais par la conversion du pain en lui-même : XIII, 408 et 415. 80. Jésus-Christ est tout entier dans ce sacrement : XIII, 435-438 et 527. 81. Dire que le corps de Jésus-Christ n'est dans l'— que comme dans un signe, c'est l'hérésie que Bérenger fut contraint de rétracter : XIII, 353 et 397-405. 82. Il faut distinguer dans l'— ce qui s'y trouve en vertu des paroles mêmes sacramentelles, de ce qui n'y est que par concomitance : XIII, 434-438, 440, 442, 446, 520 et 611. 83. L'ame de Jésus-Christ et sa divinité ne se trouvent dans l'— que par concomitance : XIII, 436, 440 et 611. 84. La chair, les os, en un mot toute la charpente du corps humain se trouve sous l'espèce du vin de cette seconde manière seulement, et sous l'espèce du pain de la première ; le sang n'est au contraire que de la seconde manière sous l'espèce du pain, et de la première sous celle du vin : XIII, 437, 440, 441, 520 et 611. 85. La quantité dimensive et les autres accidents du corps de Jésus-Christ ne sont dans l'— que de la seconde manière : XIII, 438, 441-447, 450 et 609. 86. La quantité dimensive du corps de Jésus-Christ est la même sous une petite espèce que sous une grande : XIII, 438, 443 et 445-447. 87. Jésus-Christ est tout entier sous chaque partie de l'une et de l'autre espèce : XIII, 439-444, 520, 527 et 599. 88. Les accidents du corps de Jésus-Christ sont dans l'— par l'intermédiaire de sa substance, en sorte qu'ils n'ont de rapport immédiat ni avec le sacrement ni avec les corps qui l'entourent; ils ne peuvent donc modifier le milieu où ils sont : XIII, 455 et 608. 89. L'— contient les accidents intrinsèques du corps de Jésus-Christ, mais non des accidents de ce même corps qui n'existeroient qu'en vertu de ses rapports avec le dehors : XIII, 450 et 608. 90. Jésus-Christ est sous les deux espèces dans l'—, 1° pour représenter sa passion, 2° pour se donner à nous comme notre aliment et notre breuvage spirituel, 3° pour montrer qu'il est le salut de nos corps comme de nos ames : XIII, 440. 91. Jésus-Christ se donne dans l'— sous une apparence étrangère, pour nous épargner une répugnance semblable à celle que feroit éprouver un repas de chair humaine, pour ôter aux infidèles une occasion de tourner en dérision cet auguste sacrement, et pour augmenter le mérite de notre foi : XIII, 419-420. 92. Le corps de Jésus-Christ n'est localement présent que dans le ciel, mais il est présent ailleurs, sans l'être pour cela partout, d'une manière sacramentelle, non-seulement en tant que le sacrement signifie sa présence, mais encore en tant qu'il le contient actuellement présent : XIII, 404-405, 415, 447-450, 451-453 et 602. 93. La place où se trouve l'— n'est pas vide, ni cependant remplie par le corps de Jésus-Christ, mais elle l'est par les espèces sacramentelles qui conservent leur quantité dimensive : XIII, 449-450. 94. Jésus-Christ est dans le sacrement comme dans le lieu qui marque sa présence : XIII, 453. 95. Le mouvement qu'on peut attribuer à Jésus-Christ lorsque les espèces changent de lieu ne lui est qu'accidentel : XIII, 451-453. 96. Le corps de Jésus-Christ présent dans l'—, au moment de l'institution de ce sacrement, étoit passible en lui-même, et cependant impassible quant à la manière dont il se donnoit : XIII, 607-609. 97. Si quelqu'un avoit consacré le corps et le sang de Jésus-Christ entre le moment de sa mort et celui de sa résurrection, c'eût été d'une part un corps privé de sang, et d'autre part du sang séparé du corps, et l'un et l'autre séparés de l'ame : XIII, 440 et 609-611. 98. Si Jésus-Christ avoit été dans l'— au moment de sa mort, il y eût été à l'état de souffrance où il se trouvoit en croix, mais sans autres souffrances qui pussent lui survenir à l'occasion de sa présence dans le sacrement : XIII, 609-611. 99. Le corps de Jésus-Christ dans l'— ne sauroit être vu des yeux du corps : XIII, 454-456 et 458-459. 100. Lorsque Jésus-Christ dans l'— apparoît sous la forme d'un enfant ou d'un corps de quelque grandeur que ce soit, son corps y est bien véritablement, mais il n'apparoît point alors sous l'espèce qui lui est propre : XIII, 457-460. 101. Tantôt de pareilles apparitions n'ont de réalité que dans les sens de ceux qui en sont témoins, tantôt elles se produisent dans le sacrement lui-même : *Ibid.* 102. Lorsque l'apparition a pour témoins tous les fidèles présents, l'espèce miraculeuse doit être mise en réserve au lieu d'être consommée, et le prêtre doit consacrer une espèce nouvelle, ou, selon d'autres, se contenter de la communion spirituelle : XIII, 623. 103. Jésus-Christ se voit lui-même corporellement dans l'—, mais il ne voit pas de ses yeux corporels le mode sous lequel il y est présent : XIII, 456. 104. Les anges voient le corps de Jésus-Christ dans l'—, non par leurs seuls moyens naturels de connoître, mais par la lumière de gloire

qui les éclaire, tandis que les démons ne peuvent l'y voir ni de l'une ni de l'autre manière : XIII, 456. 105. Les bienheureux voient Jésus-Christ dans l'— des yeux de leur intelligence béatifiée, mais ils ne peuvent, à moins de miracle, l'y voir de leurs yeux corporels : *Ibid.* 106. Aucun homme vivant ici-bas ne peut voir ni comprendre la manière d'être de Jésus-Christ dans l'— : *Ibid.* 107. Aucun chrétien, quelque pécheur qu'il puisse être d'ailleurs, ne pèche par le seul fait de regarder l'— : 562. 108. Les prêtres seuls peuvent consacrer l'— : 616-617. 109. Plusieurs prêtres peuvent consacrer ensemble la même hostie : *Ibid.* Un mauvais prêtre, fût-il schismatique, hérétique, excommunié et même dégradé, peut consacrer l'—, mais il pèche grièvement en le faisant : 113-115 et 629-636. 111. On pécheroit grièvement si l'on recevoit l'—, ou si l'on assistoit à la messe de pareils prêtres : 113-115 et 634-636. 112. Celui qui consacre l'— dans une mauvaise intention se rend coupable, mais il n'en consacre pas moins validement : 376. 113. Il n'appartient qu'aux prêtres d'administrer l'— : 618-620. 114. Il n'est permis qu'aux prêtres de toucher à l'—, à moins qu'il n'y ait nécessité de le faire, comme, par exemple, si elle venait à tomber ; 619. 115. Le sacrement de l'— existe, dès-lors que le célébrant a le caractère sacerdotal et l'intention de consacrer, et qu'il pose la matière et la forme voulues ; mais il pèche grièvement et peut encourir la peine de la dégradation, s'il omet le reste de ce qu'il lui est prescrit de faire : 655. 116. Peines décernées contre celui qui laisseroit tomber l'—, ou qui seroit cause par sa négligence qu'elle auroit été dévorée par un animal, ou qu'il seroit tombé hors du calice des gouttes du précieux sang, ou enfin contre celui qui l'auroit vomie : 691-692. 117. Le célébrant est obligé de prendre l'— sous les deux espèces, chaque fois qu'il consacre : 597-599 et 621-623. 118. Si l'on s'aperçoit avant la consécration qu'il n'y a que de l'eau dans le calice, on doit la déverser dans un autre vase et mettre du vin à la place ; mais si l'on ne s'en aperçoit qu'après, on doit se faire apporter du vin et recommencer les paroles de la consécration, après avoir par un acte de contrition demandé à Dieu pardon de sa négligence : 689-690. 119. Si le célébrant vient à tomber en défaillance après la consécration de l'hostie, un autre prêtre doit prendre sa place, mais non si l'accident arrive avant que rien n'ait été consacré : 687-688. 120. Dans les autres sacrements le prêtre y est pour sa part, et par les paroles qu'il prononce, et par l'acte extérieur qu'il accomplit, au lieu que dans la consécration de l'— il n'y est pour sa part que de la première de ces deux manières : 495 et 497. 121. Il n'est pas permis à un prêtre de s'abstenir entièrement de consacrer l'—, mais il doit le faire au moins tous les jours de fête : 637-640. 122. La célébration du mystère de l'— est la même chose que l'immolation de Jésus-Christ, parce qu'elle est la représentation de sa passion à laquelle elle nous fait participer, et que le prêtre lui-même y représente Jésus-Christ : 641-644 et 645-648. 123. L'— peut se recevoir de deux manières, savoir sacramentellement et spirituellement : 549-558. 124. Les justes de l'ancien Testament ont participé à l'— de la seconde de ces deux manières : 552. 125. Les pécheurs qui communient n'en reçoivent pas moins véritablement l'—, mais d'une manière sacramentelle seulement, et l'— elle-même n'en contracte aucune souillure : 555-558. 126. L'infidèle qui prendroit les espèces sacramentelles recevroit véritablement l'—, mais il ne feroit en cela ni la communion spirituelle ni même une communion sacramentelle proprement dite : 557. 127. Une brute qui dévoreroit l'— prendroit la communion par accident, mais elle ne communieroit pour cela ni sacramentellement ni spirituellement : 557-558. 128. Jésus-Christ a pris lui-même son corps et son sang dans la dernière cène : XIII, 600-602 ; XIV, 29. 129. Jésus-Christ a goûté en faisant cette action une douceur spirituelle, et par conséquent a communié spirituellement, mais dans un autre sens que nous ne le faisons nous-mêmes : XIII, 602. 130. Jésus-Christ a donné l'— à Judas lui-même dans la dernière cène, après lui avoir présenté la bouchée de pain trempée dans le vin : 603-606. 131. La réception de l'— n'est pas en elle-même de nécessité de salut, mais elle est obligatoire d'après la volonté de Jésus-Christ et de son Eglise : 358-359 et 594-596. 132. Dans les premiers temps de l'Eglise il y avoit obligation pour tous de recevoir chaque jour l'— ; dans la suite, cette obligation a été restreinte à trois fois par an, et maintenant le précepte n'oblige qu'à la communion annuelle : 593-594. 133. On devroit recevoir tous les jours l'—, si l'on n'avoit lieu de craindre d'en voir sa ferveur se ralentir et son respect pour le sacrement diminuer : 589-594. 134. On ne doit prendre l'— qu'une fois le jour, à moins qu'on ne

peut être sauvé sans la réception au moins spirituelle de l' — : 395. 165. L' — ne profite qu'à ceux qui la reçoivent, en tant qu'elle est un sacrement, mais elle profite aussi aux autres, en tant qu'elle est un sacrifice : 510-511, 537 et 542-545. 166. L'— est le sacrement de la passion et de la mort de Jésus-Christ, en tant qu'elle met le sceau à l'union de l'homme avec Jesus-Christ crucifié : 361 et 367. 167. L'— est un mémorial de la passion de Jésus-Christ : 172, 372, 440 et 525. 168. L'— a pour objet de réparer les forces de l'ame : 351 et 356. 169. L'— ne produit ses effets qu'en ceux qui sont unis à Jésus-Christ par la foi et la charité : 530. 170. L'— est le sacrement qui manifeste le mieux l'amour de Jésus-Christ pour nous, et qui nourrit le mieux notre amour pour lui : 402-403, 510, 524-525 et 535. 171. Un des effets de l'—, quoique ce ne soit pas le principal, c'est d'affoiblir la concupiscence : 541. 172. Tous les effets de la passion peuvent être aussi les effets de l'— : 525 et 643. 173. L'— produit pour la vie spirituelle des effets tout semblables à ceux que produisent les aliments pour la vie du corps; car elle entretient les forces, les répare, favorise la croissance et cause la joie : 523-527 et 602. 174. Le corps de Jésus-Christ semble être offert plus spécialement pour le salut du corps, et son sang pour celui de l'ame, quoique en réalité les deux soient offerts pour le salut de l'un comme de l'autre : 351, 440 et 527. 175. L'effet de l'— est l'acquisition de la gloire céleste, non comme devant s'obtenir sur-le-champ, mais en tant qu'elle donne des forces suffisantes pour y parvenir : 528-531 et 554. 177. On reçoit dans l'— la grace habituelle et un accroissement de dévotion actuelle : 526-527, 535 et 543. 177. Celui qui reçoit sacramentellement l'—, en retire une grace plus abondante que celui qui ne la reçoit que spirituellement : 552. 178. L'— produit la grace, l'augmente et l'excite en nous : 523-527 et 535. 179. Personne n'obtient la grace avant d'avoir reçu l'—, autrement qu'en vertu du vœu qu'il forme de la recevoir, s'il est adulte, ou que l'Eglise en forme pour lui, s'il n'a pas encore l'usage de la raison : 358, 360, 526, 551-552 et 595. 180. L'— nous préserve du péché 1° en nous fortifiant intérieurement par la grâce qu'elle nous communique, 2° en repoussant au dehors les assauts du démon : 539-541. 181. Les péchés véniels qui se commettent actuellement empêchent de goûter parfaitement la douceur spirituelle que renferme l'—, mais non d'y recevoir un accroissement de grace; quant aux péchés véniels antérieurement commis, ils n'empêchent ni l'un ni l'autre de ces deux effets : 545-547. 182. L'— efface les péchés véniels : XIII, 534-536; XIV, 88. 183. L'— efface les péchés mortels qu'on ne croit pas avoir, et auxquels on ne garde aucune affection : XIII, 531-534. 184. L'— nous lave de nos crimes, savoir 1° de ceux que nous n'avons pas la conscience d'avoir commis, 2° de ceux que nous serions autrement exposés à commettre par la suite, 3° en nous inspirant la contrition de ceux que nous savons avoir commis : 533. 185. L'— nous procure la rémission de la peine due à nos péchés, à proportion, soit de la légèreté de nos péchés mêmes, soit de la ferveur de notre dévotion : 536-539. 186. L'— délivre du purgatoire, en tant qu'elle est un sacrifice satisfactoire pour les péchés : XII, 581.

Eugnomosyne. C'est la même chose à peu près que l'épiikie : IX, 7 et 8. Voyez Epiikie.

Eunomius. Hérésie d'—; voy. Hérésie, n. 37.

Eupsychie. Cette vertu, autrement dite la constance, fait partie de la force : X, 8.

Eusébie. Cette vertu est la même que la vertu de religion : IX, 7.

Eustochie. 1. Cette vertu, la même que l'habileté dans les sciences, fait partie de la prudence, et consiste à conjecturer facilement et promptement les moyens de solution : VIII, 312 et 326. 2. L'eustochie diffère de l'habileté prise dans un sens général, en ce qu'elle ne concerne que les choses spéculatives et les vérités nécessaires, au lieu que l'habileté s'étend aussi aux choses pratiques et contingentes : VIII, 326. 3. L'—, et même l'habileté prise en général, trouvent pour ainsi dire instantanément les moyens de résoudre la difficulté proposée, au lieu que l'eubulie s'aide du temps et de la réflexion : VIII, 326.

Eutrapélie. L' — consiste d'après son étymologie à donner à chaque chose un tour heureux ; elle revient à l'enjouement, et fait partie de la modestie : X, 373 et 471-475.

Eutychès. Hérésie d' — relative aux deux natures de Jésus-Christ et à la palpabilité des corps ressuscités, condamnée dans le concile de Chalcédoine : XI, 345, 361 et 692. Voyez Hérésie, n. 32.

Evangile. 1. L'— a été prêché dans tout l'univers, mais il n'a pas encore été embrassé par tous les peuples : VI, 682-683. 2. L'— ne dit rien des préceptes cérémoniels, parce qu'ils ont dû cesser du moment où ce qu'ils figuroient a été accompli : VI, 716. 3. L'—

F.

688; VII, 248-250; XIII, 277. 34. La — ne subsiste plus dans les bienheureux : V, 563-567 et 571-573; VII, 243 et 437; XI, 468. 35. La — que peuvent avoir les démons n'est ni volontaire, ni digne de louange, ni un don de la grace : II, 673; VII, 262-264, 439-441; XIII, 456. 36. La crainte de Dieu ne sauroit généralement précéder la —, mais elle suppose la connoissance de la grandeur de Dieu, de sa justice, etc. : VII, 278. 37. Le commencement de la — ne vient pas de nous, quoi qu'aient pensé d'abord saint Augustin : VII, 137 et 272. 38. La — quant aux articles à croire, vient nécessairement de Dieu, soit immédiatement, comme cela a dû avoir lieu pour quelques-uns, soit par l'intermédiaire des anges ou des prédicateurs; mais quant à l'assentiment qui la constitue, elle vient de Dieu seul, si l'on en considère la nature intrinsèque, ou, si l'on veut qu'elle vienne d'autres aussi sous ce rapport, ce ne sera qu'insuffisamment et seulement dans ses moyens extrinsèques : VII, 271-273. 39. La — même informe est un don de Dieu, et vient de lui quant à sa substance, mais non quant à sa difformité : VII, 274-276. 40. La raison naturelle vient en aide à la —, de la même manière que les penchants naturels de la volonté viennent en aide à la charité : I, 24 et 38. 41. La science peut enfanter et nourrir la —, mais seulement d'une manière extrinsèque, c'est-à-dire par voie de persuasion : I, 7; VII, 272. 42. La — est nécessaire, comme étant le principe de la vie spirituelle : VII, 409. 43. On attribue à la — la vie spirituelle, parce que c'est par la — que la vie spirituelle se manifeste : VII, 50. 44. La pureté du cœur est l'effet de la — : VII, 279-280. 45. La vision béatifique remplacera un jour la — : I, 203; IV, 273; VII, 237 et 259. 46. La — engendre l'espérance en tant qu'elle offre en perspective la récompense promise, comme elle engendre la crainte en tant qu'elle fait envisager les châtiments : VII, 278. 47. C'est par la — en Jésus-Christ que nous appartenons à la nouvelle alliance : VI, 672 et 688. 48. Personne n'a jamais obtenu la grace de l'Esprit saint que par la — en Jésus-Christ, soit implicite, soit explicite, par la sienne propre ou par celle d'autrui : VI, 672 et 688; VII, 214; XIII, 35, 36, et 208-209. 49. Par notre —, si elle est vive, nous nous trouvons purifiés de nos péchés en vertu de la passion de Jésus-Christ : VII, 280; XII, 512, 522-523 et 575; XIII, 219. 50. Les saints patriarches, même de leur vivant, ont pu obtenir par la — en Jésus-Christ la rémission de tous leurs péchés ainsi que de la peine due à leurs péchés actuels, mais non pas tout de suite celle de la peine due à leur péché originel : XII, 573, 578 et 581. 51. L'acte de — peut être méritoire, s'il est vivifié par la charité : VII, 217-220; XI, 468. 52. La —, la science et l'opinion impliquent chacune deux actes, savoir la considération de ce qui en est l'objet et l'assentiment de l'esprit; ces deux actes peuvent être méritoires quand ils ont la — pour terme, au lieu qu'il n'y a que le premier qui puisse l'être d'ordinaire, s'il a pour terme la science ou l'opinion : VII, 219-220 et 221. 53. Le mérite de la — consiste en ce que l'homme, pour obéir à Dieu, donne son assentiment à des choses qu'il ne voit point : XI, 468. 54. La connoissance que nous avons par la — des choses invisibles qui sont en Dieu est plus grande sous plusieurs rapports que celle que peut en acquérir la raison naturelle en s'élevant par les créatures jusqu'à Dieu; VII, 201. 55. L'habitude de la — fait que nous repoussons tout ce qui lui est contraire : VII, 167 et 201. 56. La — dirige l'intention par rapport à la fin dernière de l'ordre surnaturel, au lieu que la lumière de la raison naturelle la dirige simplement par rapport aux biens de l'ordre naturel : VII, 321. 57. Les hommes ont avancé par la suite des temps dans la connoissance de la — : VII, 178. 58. C'est à la révélation elle-même qu'il appartient de développer pour nous la connoissance des vérités de la — : VII, 208. 59. Les hérétiques abusent des questions subtiles de la — pour corrompre la — des simples : VII, 209. 60. La — ne nous laisse pas dans une ignorance absolue des vérités qu'elle nous propose, mais la connoissance qu'elle nous en donne est simplement imparfaite : I, 221; VII, 167 et 169. 61. Les vérités de la — sont perçues de nous sous ce rapport général que nous avons des motifs suffisants de les admettre, mais non sous le point de vue exclusivement propre à chacune d'elles : VII, 167, 169, 220 et 290. 62. La vérité de la — comprend, outre l'acte intérieur, la confession extérieure, qui a lieu soit par des paroles, soit par des actes, car toutes les actions vertueuses, selon qu'elles sont rapportées à Dieu, sont autant de professions de — : IX, 681. 63. Notre — a principalement pour objet la connoissance du vrai Dieu et celle du mystère de l'incarnation : X, 571. 64. Ni les vérités de la — ne contredisent les vérités naturelles, ni les vérités naturelles celles de la — : I, 24 et 40-41; II,

formes, comme tous les mouvements qui se produisent ici-bas, ont leur principe dans les formes que conçoit une intelligence : III, 15-16. 38. La matière a été créée sous des formes diverses : III, 19-20. 39. Une — ne peut devenir une autre — et en même temps continuer de subsister : IV, 180. 40. Une — ne peut s'altérer que par l'action d'un principe contraire, ou par l'altération même du sujet qui la supporte, ou enfin par la défaillance de la cause qui l'a produite : V, 362. 41. Une — se développe à mesure qu'elle s'approche du terme de sa perfection, comme un défaut ne se développe qu'en tant que le sujet qui le supporte s'éloigne de ce même terme : II, 424-425; IV, 558. 42. Le plus et le moins diversifient l'espèce, quand ils ont leur principe dans des formes d'inégal degré, mais non quand ils ne sont le résultat que de l'intensité plus ou moins grande de la même — : II, 442; IV, 499; V, 469 et 676. 43. Les formes susceptibles de plus et de moins se fortifient ou s'affoiblissent d'après les dispositions du sujet : XIV, 111. 44. Une — est grande ou petite, considérée en elle-même, ou susceptible de plus et de moins, si on la considère dans son sujet : V, 350 et 538. 45. Une — n'est susceptible de plus ou de moins que dans son sujet si elle est simple, mais elle en est susceptible en elle-même aussi bien que dans son sujet si elle est complexe : V, 352 et 366. 46. Aucune — substantielle n'est susceptible de plus ou de moins : III, 165 et 486; IV, 180; V, 352-353; XIII, 424. 47. La — qui a son existence ailleurs que dans la chose même dont elle est la — peut être ou l'exemplaire de cette chose, ou le principe qui la fait connoître : I, 321. 48. Le Verbe divin est la — exemplaire des créatures, mais il n'est pas cette — qui fait partie des êtres composés : I, 73. 49. Il est dans la nature de la — substantielle, mais non dans celle d'une — purement accidentelle, de parfaire, et le tout auquel elle appartient, et chacune de ses parties : III, 177. 50. Chaque — substantielle est immédiatement unie à la matière qu'elle actualise : III, 171 et 174. 51. Il ne sauroit y avoir à la fois plusieurs formes substantielles dans un seul et même corps : III, 156-159 et 161-165. 52. La — que revêt un corps mixte n'est pas substantielle, mais accidentelle : III, 165. 53. La — ou configuration physique d'un corps ne subsiste point en elle-même, mais fait subsister le corps auquel elle est appliquée : II, 362. 54. Les formes physiques ne sont à proprement parler ni faites ni créées, mais simplement concréées : *Ibid*. 55. Toute — unie à un corps, excepté l'ame humaine, est sujette à la corruption : III, 133-134. 56. L'ame est la — du corps, parce qu'elle lui donne tous les degrés de l'être parfait : XIII, 423. 57. Une — accidentelle n'est pas à elle-même sa puissance, mais elle est la puissance du composé dont elle est la — : III, 184-185. 58. Toute — séparée de la matière est une — intellectuelle : III, 26; IV, 62; XIII, 422. 59. Toutes les formes intelligibles sont du même genre : III, 368. 60. Les formes intelligibles n'émanent pas des formes séparées, mais elles émanent des choses sensibles en tant que celles-ci donnent matière à l'action de l'intellect agent : III, 326-330, et 334-340. 61. La — de l'intellect est individuelle quant à lui-même, et universelle quant aux formes intelligibles qu'il se représente : III, 153. 62. Toute — que reçoit l'intellect reste dégagée de toute individualité, tandis qu'au contraire toute — que reçoit la matière est nécessairement individuelle : III, 130-131. 63. L'intelligence dont la — lui vient des choses sensibles dépend de ces choses mêmes pour sa perfection, en même temps que de leurs similitudes; si au contraire ces similitudes forment sa propre essence, elle est à elle-même sa perfection : I, 275-276 et 282-283. 64. Un jugement considéré dans sa — ne donne pas matière d'application à d'autres sortes de justice qu'à la justice distributive : VIII, 536. 65. Les formes des sacrements sont de tradition apostolique et ont Jésus-Christ pour auteur : XIII, 322.

Fornication. 1. La simple — est déjà un péché mortel, par cela seul qu'elle détruit les rapports légitimes qui doivent exister entre les parents et les enfants : XV, 368-370. 2. Raisons pour lesquelles la — a été défendue par les apôtres d'une manière spéciale en même temps que certains usages indifférents de leur nature : VI, 614; X, 279. 3. Tout péché, quel qu'il soit, peut être appelé — dans un sens large : X, 237. 4. La — est un péché plus grave que ceux qui ont pour matière les biens matériels, mais moindre que les péchés qui ont pour objet direct, soit Dieu lui-même, soit la personne du prochain : X, 282-284. Voyez Divorce.

Fou. 1. On doit appeler — surtout celui qui manque de jugement par rapport à la plus importante des affaires, plutôt que celui qui n'en manque que pour des choses de peu d'importance : VIII, 266 et 267. 2. Appeler quelqu'un —, ou l'appeler *racha*, ou se mettre en colère contre lui, cela ne fait

G.

il en est autrement de la préparation imparfaite : VII, 77 : XIV, 111. 39. La — est infailliblement donnée à celui qui se trouve préparé à la recevoir, en tant que sa préparation lui vient de Dieu, mais non en tant qu'elle est l'effet du libre arbitre : VII, 78-80. 40. L'homme établi en état de — a besoin de l'impulsion de la — divine pour faire le bien, mais non d'aucune autre — habituelle : VII, 33-36. 41. Aucune créature ne peut produire la —, mais c'est Dieu qui la répand immédiatement dans nos cœurs : VI, 49 ; VII, 27, 72-74, 80 ; XIII, 45, 47, 58 et 85. 42. L'homme ne donne pas la — par une influence intérieure, mais seulement en ce sens qu'il peut persuader par des moyens extérieurs de faire les choses auxquelles la — est attachée : XI, 517. 43. Dieu ne donne sa — qu'à ceux qui en sont dignes, c'est-à-dire à ceux qu'il en rend dignes par sa — : VII, 138. 44. Dieu ôte sa — à celui qui néglige de mettre à profit la — qu'il a reçue : VII, 78 et 400. 45. La sainte humanité de Jésus-Christ, les ministres de l'Eglise et les sacrements ne sont que causes instrumentales de la — : II, 311 ; VII, 73-74 ; XIII, 42-47, 58 et 84-87. 46. Tous les sacrements de la loi nouvelle, à la différence de ceux de l'ancienne, confèrent la — : VI, 601 ; XIII, 40, 42-47, 60-64, 67, 140-141 et 326 ; XIV, 85 et 88. 47. Les sacrements n'ont pas la vertu de produire la — par cela seul qu'ils ont reçu une première bénédiction à cet effet, mais par suite surtout de ce qu'ils sont conférés : XIII, 353-354. 48. La — est dans les sacrements d'une manière intentionnelle, c'est-à-dire comme dans ce qui en est le signe et l'instrument, mais non comme dans ce qui en pourroit être le sujet : XIII, 51-52 et 319. 49. La vertu instrumentale de produire la — réside dans les sacrements comme dans ce qui en est le sujet : XIII, 53-56 et 352. 50. Cette vertu est en plusieurs choses, à savoir, dans la matière et la forme, comme formant ensemble un seul et même instrument : XIII, 56. 51. Cette vertu ne fait par elle-même partie d'aucune catégorie, mais elle rentre dans le genre de la qualité : XIII, 55 et 70. 52. La — sacramentelle est une espèce dont la — prise dans un sens général est le genre, et par conséquent ce mot — n'est pas pris dans un sens équivoque quand on parle de la vertu des sacrements : XIII, 50. 53. La — sacramentelle ajoute à la — prise en général, ainsi qu'aux vertus et aux dons, l'idée d'un secours particulier de Dieu tendant à ce qu'on puisse atteindre la fin pour laquelle le sacrement a été institué : XIII, 48-50 et 331. 54. La — sacramentelle est destinée à produire un double effet, savoir, à effacer les péchés, et à mettre en état de rendre à Dieu un culte parfait ; XIII, 58, 66, 81 et 119. 55. La — des vertus et des dons confère à l'essence et aux puissances de l'ame la perfection qui suffit pour en coordonner les actes en général ; mais la — sacramentelle est requise en outre pour certains effets spéciaux : XIII, 50. 56. La — sacramentelle remédie aux péchés passés, au lieu que les vertus et les dons n'excluent par leur nature que les péchés présents et à venir : XIII, 50. 57. La — considérée comme qualité agit sur l'ame par manière de cause formelle : VII, 46. 58. La — sanctifiante est dite opérante en tant qu'elle guérit et justifie le pécheur et qu'elle le rend par là agréable à Dieu, et elle prend le nom de coopérante en tant qu'elle concourt à faire produire des actes méritoires : VII, 59-60 ; XIV, 73. 59. De la — sanctifiante découlent les vertus et les dons qu ont pour fin de perfectionner les puissances de l'ame : VII, 49-50, 52-53 ; XI, 465 ; XIII, 49 ; XIV, 108. 60. Les graces gratuitement données ont pour fin la démonstration de la foi et de la doctrine spirituelle : XI, 477-478. 61. La — sanctifiante a pour effet immédiat d'attacher l'homme à sa fin dernière : VII, 69-71. 62. La — sanctifiante a pour but de faire produire des actes méritoires tant intérieurs qu'extérieurs, et la — gratuitement donnée celui de faire produire certains actes propres à favoriser la propagation de la foi : XI, 478. 63. Les graces gratuitement données ont pour fin l'avantage spirituel des autres, et la — sanctifiante celui de la personne même qui la reçoit : VII, 56, 65 ; X, 606 et 607. 64. Cinq effets de la — : VII, 62. 65. La — ne détruit pas la nature, mais elle la perfectionne et supplée à son défaut : XI, 264. 66. La — produit dans l'ame deux effets principaux, savoir, celui de donner ou d'entretenir la vie spirituelle, et celui de faire produire des œuvres méritoires : VII, 60. 67. Tout don de la — élève l'homme à des actes surnaturels, soit dans leur substance, comme l'est le pouvoir de faire des miracles, soit dans leur mode, comme le sont les actes d'aimer et de connoître Dieu ; c'est seulement dans ce dernier but que la — habituelle est donnée à l'homme : X, 504. 68. Ce que la — a fait une fois est fait pour durer toujours : XIV, 97. 69. A quelle sorte de bienfaits de Dieu convient le nom de — gratuitement données : VII, 56

H.

dite : V, 317. 19. Une puissance purement active ne sauroit être le sujet d'aucune — : V, 371. 20. L'— marche avant la puissance, comme le complet marche avant l'incomplet : V, 325. 21. Les habitudes qui appartiennent à une même puissance appartiennent par là même à un même genre, quoiqu'elles diffèrent d'espèce à raison de la différence de leurs objets formels : V, 372. 22. Les actes d'une — infuse n'engendrent point d'— acquise, mais ils peuvent avoir pour effet d'accroître ou d'affermir une — préexistante : V, 348. 23. Les habitudes intellectuelles résident principalement dans l'intellect possible, et secondairement dans les sens extérieurs : V, 328-331, 345, 362, 402-405 et 561-562. 24. Aucune — relative aux actes ne se compose de plusieurs autres : V, 378-380. 25. Toute — dont le sujet est périssable, ou dont la cause a un contraire, est sujette de sa nature à être détruite par son contraire, en même temps qu'elle peut l'être accidentellement par suite de la dissolution de son sujet, comme par exemple les habitudes corporelles : V, 361-363 et 368. 26. Une — peut avoir pour sujet l'essence même de l'ame : VII, 52. 26. Une—peut avoir rapport à l'acte, soit à raison de sa nature même, soit à raison de son sujet; or toute — dont le sujet est une puissance a primitivement et principalement rapport à l'acte, tandis que les autres n'y ont qu'un rapport secondaire : V, 313-315 et 317. 28. Le même corps peut avoir diverses habitudes, à raison des parties dont il se compose : V, 370-371. 29. Il peut y avoir dans les facultés sensitives de la perception intérieure certaines habitudes qui disposent l'homme au bon usage de la mémoire, de la pensée ou de l'imagination : V, 327-328. 30. Les habitudes augmentent par les causes qui les produisent : V, 365. 31. Une — peut diminuer dans sa communication, parce que la potentialité du sujet, n'ayant pas de bornes fixes, peut en recevoir la forme à des degrés divers : V, 365. 32. Une — peut être liée au point de ne pouvoir produire ses actes, comme l'usage et le jugement de la raison se trouvent liés par la colère, l'usage de la science par l'ivresse, etc. : V, 297-299 et 300; VI, 340. 33. Celui même qui a l'— d'une vertu ou d'un vice peut s'abstenir d'en produire les actes, et se porter aux actes qui y sont contraires : II, 609; V, 359, 501 et 643-646; VI, 86 et 87; VII, 30-31. 34. L'— des principes est naturelle en nous, et nous est donnée avec la vie quant à l'aptitude, mais elle s'acquiert quant à l'usage par l'expérience des sens : V, 492 et 498. 35. Les habitudes des premiers principes nous sont naturelles : VI, 300 et 301; VII, 270, 283; VIII, 286, 306 et 321; XI, 526. 36. L'— des principes et celle de leurs conséquences, et surtout de leur application aux choses individuelles, ne forment pas deux habitudes distinctes : V, 413. 37. Les habitudes naturelles sont indestructibles et inaltérables : V, 362. 38. Les habitudes produites dans l'intellect par le raisonnement peuvent s'altérer accidentellement, à savoir par suite des impressions des sens; elles peuvent aussi s'altérer d'elles-mêmes, ou par l'effet de quelque raisonnement ou de quelque proposition contraire : III, 433; V, 360-364. 39. Une — peut s'affoiblir par les mêmes causes qui peuvent la détruire : V, 364-366. 40. Les — scientifiques et vertueuses s'affoiblissent et se perdent accidentellement, mais non de leur nature, par la cessation de leurs actes : V, 366-369. 41. On ne connoît une — que par ses actes, soit quant à sa nature, soit quant à son existence même : III, 393-405; VII, 232. 42. L'— fait que l'on connoît, sans que l'on connoisse pour cela en quoi elle consiste, et ainsi elle est une cause plutôt équivoque qu'univoque de connoissance : III, 400. 43. L'— qui se rapporte à la nature précède la puissance, mais la puissance à son tour précède l'— qui se rapporte à l'opération : V, 325.

Hagiographes. Plus d'une fois les — ont parlé dans leurs écrits de choses que la raison humaine peut connoître, et alors ils ne le faisoient pas comme de la part de Dieu, mais en leur propre nom, quoique en tout cas avec le secours d'une lumière divine : X, 559.

Haine. 1. La — est une aversion de l'appétit, soit animal, soit raisonnable, pour ce qui lui paroît contraire, comme l'amour est une inclination de ce même appétit pour ce qui lui convient : V, 40 et 42. 2. La — ne peut pas être un vice capital : VIII, 121-123 et 124. 3. Il peut se faire que la — soit la première passion, mais elle ne sauroit être le premier péché, elle seroit plutôt le dernier : VIII, 121-126. 4. Toute — contre le prochain est un péché, si elle a pour objet formel les biens de la nature ou de la grace, mais non si elle se rapporte au mal qui se trouve en lui : VII, 585-588; VIII, 118. 5. La — est le plus grand des péchés contre le prochain, sous le rapport du déréglement de la volonté de celui qui s'y livre : VIII, 119-120. 6. La — réside dans la puissance concupiscible comme

I.

367 et 368. 42. Les images des objets sensibles envoient à l'— des espèces intelligibles différentes selon leurs dispositions diverses : X, 541. 43. Une espèce peut être dans l'— comme dans la sensibilité à trois états différents, savoir à l'état de puissance, ou d'acte, ou d'habitude : III, 248. 44. Les espèces ont premièrement pour sujet les sens, puis l'imagination, enfin l'— possible, quand celui-ci a été éclairé à leur égard par l'— agent : II, 500-501; X, 541. 45. L'— diffère fondamentalement des sens, comme l'appétit intellectif, qui est la volonté, diffère de l'appétit sensitif, en ce que l'— et la volonté opèrent sur l'universel, et que l'appétit sensitif, ainsi que les sens eux-mêmes, opère sur le particulier : II, 429-430; III, 275, 336; IV, 140. 46. Les substances séparées sont en elles-mêmes au-dessus de la portée de notre — : III, 410. 47. Quoique les opérations de l'— aient leur point de départ dans la perception des sens, l'— tire des choses mêmes que les sens lui rapportent, bien des connoissances que les sens tout seuls ne pourroient procurer, et il en est de même de la faculté dite appréciative : III, 226. 48. L'— fait abstraction de toutes conditions de temps : IV, 22. 49. Les puissances sensitives intérieures préparent à l'— possible l'objet qui lui est propre, et de là vient que le bon état de ces puissances, auquel peut contribuer aussi la bonne disposition du corps, n'est pas inutile pour le succès des opérations intellectuelles : V, 331. 50. Le jugement de l'— peut être empêché par les entraves qui pèsent sur les sens : III, 344-346, 520 et 576; V, 114, 298 et 363; X, 269 et 517-521. 51. Les objets sensibles sont la cause secondaire de nos connoissances intellectuelles, mais la cause principale c'est l'— agent : II, 439; III, 338 et 340. 52. Nos sens ne saisissent que les objets individuels, au lieu que l'— est capable de saisir les notions même universelles et les vérités immuables : III, 349. 53. Les sens ne perçoivent que les accidents extérieurs des corps, au lieu que l'— perçoit les essences des choses : II, 518. 54. Les formes substantielles ne sont point susceptibles par elles-mêmes de tomber sous les sens, et elles ne peuvent être conçues que par l'— : *Ibid.* et tome III, 41 et 134. 55. L'— et la volonté sont des puissances naturelles à l'ame, et qui lui appartiennent essentiellement : VII, 53. 56. L'— et la volonté résident l'un et l'autre dans la même partie de l'ame : III, 404; V, 114. 57. Dans toute intelligence créée, l'— et la volonté diffèrent de l'essence : II, 563-564. 58. L'objet de l'—, qui est la notion rationnelle du bien, est plus simple, plus absolu, plus noble et plus élevé que l'objet de la volonté, qui est le bien lui-même : III, 292, 293 et 296. 59 La noblesse de l'opération intellectuelle se prend de la capacité de l'—, au lieu que la noblesse de l'opération de la volonté se prend de la chose même qui en est l'objet : VII, 525. 60. L'— est supérieur à la volonté en tant qu'il lui trace l'ordre à suivre, et la volonté est supérieure à l'— en tant que c'est à elle qu'appartient le commandement : IV, 405. 61. L'opération de la volonté est plus noble relativement par accident que celle de l'—, quand son objet est plus élevé que l'ame elle-même; mais quand l'objet de l'opération de ces deux facultés est inférieur à l'ame, l'opération de l'— est absolument parlant plus noble que celle de la volonté : III, 293, 294; V, 555; VII, 525. 62. L'objet de l'—, qui est le vrai, est matériellement le même que celui de la volonté, qui est le bien : II, 564; III, 264, 272 et 405. 63. L'ame ne sauroit être sans l'— et la volonté : VII, 53. 64. L'— tend à son objet en tant que cet objet se trouve représenté au dedans de lui-même, tandis que la volonté cherche à atteindre le sien, en tant que celui-ci existe en soi, c'est-à-dire le plus souvent hors d'elle-même : I, 387 et 398; III, 293; V, 555; VI, 216; VII, 525. 65. Pour que l'— soit en acte, il faut qu'il reçoive en lui-même l'impression de la ressemblance de son objet : II, 16. 66. L'objet de l'— est le premier principe formel, au lieu que celui de la volonté est le premier principe final : IV, 358-359. 67. Absolument parlant, l'— précède la volonté, comme le moteur précède le mobile, et l'actif le passif : III, 294; IV, 405. 68. L'— précède la volonté en ce qu'il lui montre son objet; mais la volonté le précède lui-même en ce que c'est elle qui le pousse à l'action : VI, 171. 69. L'— ne meut le corps qu'au moyen de la puissance appétitive, dont le mouvement présuppose essentiellement sa propre action : III, 144. 70. L'— meut la volonté, comme la fin meut l'agent à l'action ; mais c'est la volonté qui meut l'— en tant que c'est elle qui lui commande, comme elle commande à toutes les autres puissances de l'ame : III, 295; IV, 15, 357-359, 362, 363, 385, 394, 441, 448-450, 487; V, 398, 428 et 429; VI, 13; VIII, 449; IX, 32; XI, 9 et 10; XIV, 53. 71. La volonté adhère nécessairement à la fin générale de ses actes, comme l'— aux

port de sa vertu : V, 461 ; VIII, 441-444, 446 et 738. 4. La — est une habitude qui fait qu'on est disposé à rendre constamment à chacun ce qui lui est dû : VIII, 427-431. 5. La — est une vertu : 434-436. 6. La — est parfois appelée du nom de vérité, parce qu'elle constitue la rectitude de la volonté, et que celle-ci suppose celle de la raison, qui porte à bon droit le nom de vérité : 438. 7. La — n'est pas la rectitude elle-même, mais elle en est la cause : 430. 8. La — consiste dans une sorte d'égalité : VII, 124 ; VIII, 415, 417 et 506 ; IX, 612 ; XIV, 48. 9. La — implique l'idée de constance et de perpétuité, sinon quant à son acte même, au moins quant à son objet : VIII, 430. 10. La — proprement dite implique toujours un rapport entre deux individus, mais prise métaphoriquement elle peut s'affirmer aussi de quelqu'un dans ses rapports avec lui-même : 423-426, 429, 432-433, 448-449, 451, 467 et 602 ; IX, 445. 11. La — légale, en tant qu'elle se rapporte au bien commun comme à son propre objet, est une vertu spéciale dans son essence, mais cependant générale sous le rapport de la causalité, en tant qu'elle rapporte au bien commun les actes de toutes les vertus particulières : V, 461 ; VII, 443. 12. La vengeance qui s'accomplit en vertu de l'autorité publique, et sur sentence du juge, appartient à la — commutative ; mais celle qu'exerce, même justement, ou que réclame du juge une personne privée, appartient à une autre vertu qui n'est qu'accessoire à la — : IX, 5. 13. Les vertus accessoires ou annexes de la — sont au nombre de six selon Cicéron, de sept selon Macrobe, de cinq seulement selon d'autres, de neuf enfin selon Andronic : V, 459-462 ; IX, 1-8 et 612. 14. La religion est la première des parties de la —, et la piété la seconde : IX, 612. 15. A la — correspond le don de piété : IX, 606. 16. La —, considérée comme vertu particulière, se divise en — commutative et — distributive : I, 434 ; V, 462 ; VIII, 488-491. 17. Quand il s'agit de la —, tout ce qui dépasse la mesure strictement requise s'appelle un profit, comme tout ce qui y fait défaut s'appelle une perte : VIII, 457. 18. La vertu particulière de — a pour matière spéciale ceux de nos actes extérieurs qui ont rapport au prochain : IV, 459 et 476 ; VI, 445 ; VIII, 449, 454, 456, 462, 478 et 495-498 ; XIV, 49. 19. La vertu particulière de — ne s'applique pas aux passions de l'ame, mais seulement la — légale, quoique celle-ci elle-même agisse plus spécialement sur les opérations extérieures des autres vertus : VIII, 450-453. 20. La matière de la — n'est pas celui à qui la — est due, mais les choses qui se distribuent ou s'échangent : XIV, 49. 21. La — commutative et la — distributive ont la même matière éloignée, mais non la même matière prochaine : VIII, 494-498. 22. Si l'on considère la — comme la loi qui règle les actes, elle réside dans la raison ; mais si on l'envisage comme la vertu qui rend les actes conformes à la loi, elle a son siége dans la volonté : I, 439. 23. La — réside dans la volonté comme dans son sujet : I, 436 et 439 ; V, 406, 409, 474, 538 et 548 ; VIII, 436-438, 440 et 449 ; IX, 354. 24. Toutes les parties de la — résident dans la volonté, et de même les vices opposés à chacune d'elles : IX, 354. 25. Ce n'est que par participation, et non en vertu de leur essence, que la — peut appartenir aux autres puissances de l'ame : VIII, 449. 26. La — et la charité subsistent essentiellement dans les bienheureux, mais la patience ne subsiste en eux que quant à ses fruits : X, 78. 27. Rendre à chacun ce qui lui appartient est l'acte propre de la —, et ne convient aux autres vertus qu'autant qu'elles s'adjoignent à celle-ci : I, 434 ; VIII, 455-457, 579 et 583 ; IX, 387. 28. Faire le bien et éviter le mal sont comme les parties intégrantes de la — considérée soit comme vertu générale, soit comme vertu particulière, ou comme — légale, mais sous des rapports divers : VIII, 733-736. 29. Les actes de toutes les vertus appartiennent à la — légale, en tant que celle-ci les rapporte au bien commun : VIII, 440 ; IX, 396. 30. L'usage de la droite raison se montre surtout dans la pratique de la —, comme l'abus de la raison dans les vices opposés à cette vertu : VIII, 407. 31. Il est contre la — de rétribuer inégalement ceux dont les droits sont égaux, si l'on est obligé de les rétribuer à titre de —, mais non, si on les rétribue sans rien leur devoir et par pure libéralité : III, 9-10. 32 De toutes les vertus, la — est la seule qui implique l'idée de dette : VI, 435. 33. Une vertu, quoiqu'ayant pour objet certains rapports des hommes entre eux, peut mettre à l'écart l'idée de — de deux manières, savoir, ou en tant qu'elle n'implique point un rapport d'égalité, ou en tant qu'elle n'offre point à l'esprit l'idée d'une dette : IX, 3. 34. La modestie se borne à imprimer aux actes extérieurs une certaine modération, au lieu que la — rend à autrui ce qui lui est dû sous le rapport de cette même sorte d'actes : X, 147. 35. La piété filiale se rapporte à la patrie

K.

L.

sions : VI, 353-355 et 426. 36. La — naturelle a été obscurcie en bien des points chez les peuples gentils : 346-355, 420, 426 et 457; VII, 504; X, 279; XIII, 17, 37 et 280. 37. La — éternelle est la règle divine qui préside au gouvernement de toutes choses : V, 296-298, 320-323, 326, 329 et 333. 38. La — éternelle n'est connue quant à son essence que dans le ciel, mais par rapport à ses effets elle est connue de toute créature raisonnable : IV. 508 et 509-515; VI, 323-325. 39. La — éternelle est à l'ordre de la raison humaine ce que l'art est à l'ouvrage . V. 641. 40. Toute —, en tant qu'elle est juste, dérive de la — éternelle : VI, 325-327. 41. Tout être a sa règle dans la — éternelle, et en a reçu comme une participation, qui l'incline vers la fin et les actes propres à sa nature : 298-301. 42. Tous les êtres participent de la — éternelle, les êtres doués de raison par la connoissance qui leur en est donnée, et ceux qui en sont privés par le principe intérieur qui les régit : 300 et 301, 332 et 334. 43. Tout, excepté ce qui est en Dieu, est soumis à la — éternelle : 300 et 328-337. 44. La volonté de Dieu, considérée en Dieu lui-même, n'est point soumise à la — éternelle; mais elle lui est soumise, si l'on entend par là les choses que Dieu veut dans les créatures : 329-330. 45. Le Fils de Dieu comme homme est soumis à la — éternelle, mais comme Dieu il est la — éternelle elle-même qui lui est appropriée : 322, 330 et 336. 46. Les bienheureux et les damnés sont sous la dépendance de la — éternelle, et c'est elle qui les conserve dans le ciel ou qui les retient dans l'enfer : 337. 47. Les bons sont soumis à la — éternelle plus parfaitement que les méchants : 335. 48. La prudence de la chair est soumise passivement à la — éternelle, mais non activement : 336. 49. Les instincts aveugles des brutes et tous les mouvements des êtres matériels sont soumis à la — éternelle, mais non à aucune — humaine : 331-333 et 334. 50. Outre la — naturelle et les lois des hommes, il est besoin d'une — divine positive : I, 6; VI, 304-307; XIII, 17. 51. La — divine est une participation de la — éternelle pour une fin surnaturelle, comme la — naturelle en est une participation pour une fin naturelle : VI, 305 et 306-307. 52. La — divine présuppose la — naturelle, comme la grace présuppose la nature : 426. 53. Dans la — divine, il y a des choses commandées parce qu'elles sont bonnes, et d'autres bonnes parce qu'elles sont commandées : VIII, 420. 54. La fin à laquelle se rapporte la — divine c'est la béatitude éternelle, comme celle des lois humaines c'est le bonheur temporel de la société : VI, 402, 445 et 455. 55. La — divine a pour fin principale de faire naître dans l'homme l'amour de Dieu, et la — humaine de produire dans l'homme l'amour du prochain : 425, 428, 445 et 455. 56. La — divine règle les rapports des hommes entre eux en les considérant au point de vue surnaturel, et la — humaine a pour objet le culte divin au point de vue du bonheur temporel de la société : 428, 431-432, 445 et 455. 57. La — divine seule, et à l'exclusion de la — humaine, indique suffisamment tous les actes de vertu à pratiquer : 444-446; X, 111. 58. La — humaine se renferme dans les préceptes qui ont un rapport direct, ou tout au moins indirect à la vertu de justice, au lieu que la — divine commande ou conseille directement, selon les cas, tous les actes d'une vertu quelconque : VI, 444-446. 59. La — divine s'étend à tous les actes, tant intérieurs qu'extérieurs, au lieu que la — humaine n'a pour objet que les actes extérieurs : 306, 402-403, 445-446 et 474. 60. La — divine, à la différence de la loi humaine, défend et punit tous les péchés sans exception : 306, 327, 373-375, 377 et 402-403; VIII, 623, 703-704 et 721. 61. La — divine ne contient rien que de vrai, à la différence des lois des anciens peuples gentils : VI, 428. 62. La — divine se divise en — ancienne et — nouvelle, non comme en deux espèces absolument différentes, mais comme en une imparfaite et une autre, de la même espèce, qui donne à la première sa perfection : 683-688. 63. La — ancienne est éternelle quant à ses préceptes moraux, et quant à la vérité figurée par ses préceptes cérémoniels : 606. 64. Il convenoit que la — ancienne fût donnée au temps de Moïse, plutôt qu'à tout autre âge du genre humain : 418-421; XIII, 280. 65. La — ancienne diffère de la — naturelle comme le plus diffère du moins : VI, 426. 66. La — ancienne étoit bonne, puisqu'elle étoit conforme à la raison par le frein qu'elle imposoit aux mauvais désirs; mais elle étoit imparfaite, en ce qu'elle ne suffisoit pas pour faire atteindre à l'homme sa fin dernière : 402-403 et 407. 67. La — ancienne s'étendoit dans ses prohibitions à tous les péchés : 402. 68. La — ancienne ne conféroit point la grace, parce que ce privilége étoit réservé au Christ : 401-404, 426 et 484-487. 69. La fin de la — ancienne, étoit la justification de

l'homme, qu'elle figuroit par ses cérémonies et promettoit par ses oracles : 691. 70. La — ancienne prise dans son sens littéral, ne promettoit que des biens temporels; mais entendue spirituellement, elle promettoit aussi des biens spirituels et la vie éternelle : VII, 151. 71. La — ancienne ne donnoit pas la mort directement, mais occasionnellement; et l'occasion qui faisoit tomber l'homme dans la mort ne venoit pas de la —, mais de l'homme : VI, 403-404 et 426. 72. La — ancienne imposoit la peine de l'esclavage, mais dans deux cas seulement, savoir, à perpétuité pour l'esclave qui refusoit de faire partie du peuple de Dieu, et pendant un temps limité au voleur qui ne pouvoit restituer ce qu'il avoit pris : 650-651. 73. La — ancienne ne contenoit que de sages prescriptions relativement aux juges et aux témoins, ainsi que par rapport au lieu où devoient se juger les causes : 639, 646-647. 74. La — ancienne n'a été donnée qu'au peuple juif, non que ce peuple eût mérité cette faveur plus que les autres, mais parce que Dieu avoit promis d'en faire naître le Sauveur : 411-415 et 416. 75. La — ancienne a été donnée pour contenir les méchants et aider les bons dans la voie du bien : 496. 76. Les Gentils n'étoient point obligés d'observer les prescriptions cérémonielles et judiciaires de la — ancienne, mais seulement les préceptes de droit naturel, en tant que ces préceptes obligent d'eux-mêmes tous les hommes : 415-417; IX, 112. 77. La — ancienne n'excluoit personne du culte divin, mais seulement du droit de cité : VI, 657-658. 78. La — ancienne conduisoit à Jésus-Christ en lui rendant témoignage et en disposant les hommes à le recevoir : 406 et 438. 79. Les institutions de la — ancienne avoient pour but de figurer le mystère du Christ : 525. 80. L'état de la — ancienne n'a point subi de changement jusqu'à Jésus-Christ quant à son accomplissement, mais il en a subi quant à la condition du peuple que cette — concernoit : 526. 81. Le Christ a accompli la — ancienne en la développant, en apprenant la manière de la mieux observer, et en y suppléant ce qui lui manquoit : 689-697 et 700. 82. Le Christ s'est conformé en tout dans sa conduite aux prescriptions de la — ancienne : XII, 279-292, 345-348 et 480. 83. La — ancienne a été donnée à un peuple encore imparfait, si l'on compare l'état de ce peuple à la perfection dont le Christ a donné les leçons au monde : VI, 428-439. 84. La — nouvelle est contenue dans l'ancienne implicitement et virtuellement, de la manière dont ce qui est parfait peut être contenu dans ce qui est imparfait, mais non en acte ni d'une manière explicite : 695-697. 85. La — ancienne est comparée à l'état d'enfance à cause de son imperfection, et la — nouvelle à l'âge viril à cause de sa perfection : 308, 401-404, 406-407, 438, 676-677, 686-687, 690, 696 et 699; VII, 178. 86. La — nouvelle accomplit l'ancienne en réalisant les promesses et les figures de celle-ci, et elle l'abolit en même temps quant à ses prescriptions cérémonielles : VI, 689-697; IX, 431-432. 87. La — nouvelle est appelée la grace de la foi, parce qu'elle consiste principalement dans la grace qu'elle nous a apportée, et que les actions sacramentelles en sont seulement l'objet secondaire, au lieu que la — ancienne avoit pour objet principal ses prescriptions cérémonielles : VI, 688 et 701-706. 88. La — ancienne conduit à la — nouvelle, de même que celle-ci conduit à la gloire céleste : 493-494 et 681; XIII, 40. 89. Ces deux lois n'ont que Dieu pour auteur; mais la — ancienne a été écrite sur la pierre, et la nouvelle dans le cœur de chacun : VI, 406-411, 674, 682 et 686. 90. La — ancienne retenoit la main, c'est-à-dire qu'elle réprimoit les actes extérieurs par la crainte des châtiments temporels, mais elle ne réprimoit pas par elle-même les actes extérieurs, au lieu que la — nouvelle réprime les uns et les autres par la crainte des supplices éternels : 687-688. 91. La — nouvelle promet principalement les biens spirituels et règle jusqu'aux actes intérieurs, en proposant surtout aux hommes les motifs d'aimer Dieu plutôt que ceux de le craindre; par conséquent elle est plus parfaite que la — ancienne, qui contraste avec elle sous tous ces rapports : 307-310, 437-440, 687-688, 701-706; IX, 269; X, 108-109. 92. La — ancienne est plus onéreuse que la nouvelle quant à ses préceptes cérémoniels et aux dispositions du peuple auquel elle s'adressoit, mais la — nouvelle l'est davantage quant aux actes de vertu qu'elle prescrit : VI, 697-701. 93. La — nouvelle comprend des conseils outre les préceptes, ce que ne faisoit pas l'ancienne : 718-723. 94. La — nouvelle est appelée la — des vérités, et l'ancienne celle des ombres et des figures : 691. 95. La — nouvelle contient des préceptes relatifs à la vertu de force, en tant que cette vertu nous est nécessaire pour combattre nos ennemis spirituels et pour souffrir patiemment les maux de la vie présente; au lieu que la — ancience en donnoit particulièrement de rela-

tifs à la manière de combattre les ennemis extérieurs : X, 109. 96. La — nouvelle ne renferme pas d'institution qui ait pour but de donner la prévision des événements futurs, parce que ces événements ont rapport aux choses terrestres; mais plusieurs saints personnages néanmoins, sous cette même —, ont eu l'esprit de prophétie et prédit un grand nombre d'événements futurs : IX, 269-270. 97. La — nouvelle laisse de côté les prescriptions cérémonielles et judiciaires; mais quant aux préceptes moraux, elle ne diffère pas essentiellement de l'ancienne : VI, 706, 707-710. 98. La — nouvelle consiste principalement dans la grace de l'Esprit saint, et secondairement dans les moyens de l'obtenir et de la mettre à profit; et de là vient qu'elle a pour principale condition d'être infuse dans les cœurs, et pour condition secondaire seulement d'être écrite : VI, 669-672, 673, 676, 687-688 et 703-705. 99. La — nouvelle ne contient rien qui ne se rapporte à la grace de l'Esprit saint, ou qui n'ait pour objet de disposer l'esprit à recevoir cette grace et à en faire usage : 671. 100. La — nouvelle est la — de grace : 677. 101. La — nouvelle est appelée une — de liberté, parce qu'elle ne prescrit d'autres actes extérieurs que ceux qui ont rapport aux sacrements ou à la communication de la grace, et qu'elle n'en interdit d'autres que ceux qui entraveroient son action sous ce rapport : 701-710 et 720-721. 102. La — nouvelle règle parfaitement les actes intérieurs par rapport à Dieu, à nous-mêmes et à notre prochain : 711-718. 103. On ne sauroit supposer de — plus parfaite que la — nouvelle pour toute la suite de la vie présente, parce que cette — a pour fin immédiate notre fin dernière : 679-680 et 718-722. 104. La — nouvelle n'a point dû être donnée dès le commencement du monde, 1° parce qu'elle consiste principalement dans la grace de l'Esprit saint, qui a dû attendre pour sa pleine effusion que Jésus-Christ enlevât l'obstacle, qui est le péché, en accomplissant l'œuvre de notre rédemption; 2° parce que c'est une — de perfection, et que ce qui est parfait doit succéder à ce qui ne l'est pas, comme la virilité à l'état d'enfance; 3° parce que c'est une — de grace, et qu'il étoit nécessaire que l'homme en sentît le besoin par l'expérience de son impuissance contre le péché avec le seul secours de la — ancienne : 310 et 675-678. 105. La — nouvelle a dû être donnée pour tous les lieux, mais non pour tous les temps, parce que c'est la diversité des temps, et non celle des lieux, qui influe sur la diversité des états du genre humain : 677. 106. La — nouvelle continuera d'avoir force et vigueur jusqu'à la fin du monde : 678-683. 107. Les lois humaines sont nécessaires pour contenir les méchants et les obliger à pratiquer la vertu; ce que ne pourroient faire tout seuls des avertissements paternels : 301-304 et 356-359. 108. Il vaut mieux, selon le Philosophe, déterminer chaque devoir par des lois que de laisser tout à l'arbitrage des juges, pour trois raisons : 358-359. 109. Puisque le juge n'est pas toujours la justice vivante et que ses convictions sont mobiles, il est nécessaire que la — détermine autant que possible la sentence à porter, et n'abandonne que le moins de choses possible au libre arbitre des hommes : *Ibid.* 110. Il faut nécessairement abandonner à l'appréciation du juge les choses particulières qui ne peuvent être réglées par la — : *Ibid.* 111. Une — humaine est une application des principes généraux de la — naturelle, faite par la raison pratique à des cas particuliers : 301-304, 305-306, 359-362 et 363-369. 111. La — humaine est une mesure qui a elle-même pour règle la — divine, tant naturelle que positive, et pour fin l'utilité générale : IV, 507-508; VI, 363-365. 113. Les lois humaines ont des raisons nécessaires quant à leur concept général; mais pour ce qui est de leurs dispositions particulières, la seule raison péremptoire qu'on puisse en donner, c'est la volonté du législateur : VI, 362 et 503. 114. Les lois humaines ne peuvent pas avoir cette infaillibilité que portent avec elles les conclusions démonstratives des sciences : 304, 305, 372, 647; IX, 602. 115 Les lois sont écrites pour formuler, soit le droit naturel, soit le droit positif; elles les contiennent par conséquent l'un et l'autre, mais avec cette différence qu'elles établissent le droit positif et lui donnent force d'autorité, au lieu que le droit naturel tient sa force de la nature même des choses : VIII, 483. 116. Les lois humaines comportent plusieurs sortes de divisions, selon qu'on les considère ou comme dérivant du droit naturel, ou comme ayant pour objet le bien général, ou comme portées par une autorité compétente, ou enfin comme étant la règle des actes humains : VI, 365-369. 117. Personne autre ne peut porter de — que le peuple en corps ou la personne publique qui le représente : 291-293, 319, 367, 371, 380, 396, 411; VIII, 339, 485 et 597. 118. La — humaine doit

être conçue en termes généraux : VI, 366-372, 420-421 ; X, 181 et 184. 119. La — humaine considère ce qui arrive dans le plus grand nombre des cas : VI, 179, 372, 387, 388, 587 ; IX, 170 et 172. 120. La — humaine ne considère point l'intention de ceux qu'elle oblige, mais seulement leurs actes : VI, 474. 121. La — humaine doit être honnête, juste, possible, selon la nature, conforme aux coutumes du pays, adaptée au temps et au lieu, nécessaire, propre à procurer le bien général, et enfin claire dans son énoncé : 363-365. 122. La — humaine n'impose pas par elle même l'obligation d'accomplir tous les actes des vertus qu'elle recommande comme propres à procurer le bien commun, mais du moins quelques-uns de ces actes, ni de s'abstenir de tous les actes des vices qu'elle proscrit, mais du moins de quelques-uns : 373-378 et 445. 123. Les lois humaines ont rapport aux biens temporels, et c'est par rapport à ceux-ci qu'elles prescrivent d'accomplir certains actes de la vertu de force : X, 108. 124. La — humaine ne doit point être observée lorsque son observation deviendroit nuisible, mais on doit en ce cas recourir au prince, si l'on peut, sans inconvénient, attendre sa décision : VI, 385-388, 395 ; VIII, 484 ; X, 184. 125. La — humaine oblige en conscience, du moment où elle est juste ; mais si elle est injuste, on ne peut être tenu de l'observer que pour éviter le scandale et qu'autant qu'on peut le faire sans violer la — de Dieu : VI, 378-381 ; VII, 371. 126. Tous ceux qui sont soumis à une puissance sont soumis aux lois qu'elle porte ; les bons volontairement, les méchants malgré eux : VI, 382-385. 127. Le prince n'est point soumis à la — quant à la force coactive de celle-ci, mais seulement quant à ses dispositions directives : 384-385. 128. Personne n'est tenu d'obéir à la — qu'auroit portée une puissance inférieure contradictoirement à celles d'une puissance supérieure : 383 et 384. 129. Deux causes peuvent autoriser des changements à faire dans une —, savoir, l'imperfection intrinsèque de cette — et le changement des circonstances où elle a été portée : 385, 386-391 et 625. 130. Une — même purement humaine ne doit pas être changée facilement : 391-393.

Longanimité. 1. La — est une vertu par laquelle l'ame tend de dessein arrêté vers quelque chose d'éloigné ; elle peut se confondre jusqu'à un certain point avec la patience et avec la magnanimité : V, 630 ; VII, 427 ; X, 85-88. 2. La — et la magnanimité ont plus de rapports avec l'espérance qu'avec la crainte, l'audace ou la tristesse : X, 86.

Loth. Si — s'est rendu coupable dans ce qu'il fit avec ses deux filles après l'embrasement de Sodome, il l'est moins pour l'inceste commis dans son ivresse que pour son ivresse même : X, 232.

Louange. 1. La — est due à la volonté de faire le bien, plutôt qu'au pouvoir qu'on peut avoir de le faire : IX, 23. 2. Dieu, sous le rapport de son essence, est au-dessus de toute — ; c'est pourquoi nous devons la révérence et le culte de latrie à sa majesté adorable, et la — aux effets de sa volonté : IX, 228. Voyez Oisiveté.

Louer. 1. — quelqu'un pour le consoler ou l'encourager, en observant pour cela toutes les conditions voulues, est un acte de la vertu de l'amitié ; mais — par d'autres motifs ou sans ces conditions, ce seroit un acte de flatterie : IX, 545 et 546-548. 2. Nous devons — Dieu de bouche : 226-233.

Lucifer. — pécha plus grièvement que les autres anges, parce qu'il trouvoit dans sa nature plus de puissance pour persévérer dans le bien : II, 658.

Lumière. 1. La — peut se produire dans l'esprit de quelqu'un ou d'une manière permanente, ou par une impression passagère : X, 502 et 584. 2. Une — plus brillante fait évanouir la — moins éclatante d'un autre corps lumineux ; mais elle ne dissipe pas, elle perfectionne au contraire la — que reçoit le corps éclairé : XI, 441 et 527. 3. La — naturelle de l'intellect n'est rien autre chose que la manifestation de la vérité : III, 37 ; IV, 3. 4. Trois sortes de — intellectuelle, la — naturelle, la — surnaturelle de la grâce et celle de la gloire : IV, 5. 5. La — naturelle de l'intellect est fortifiée par l'infusion de la — surnaturelle : I, 220. 6. La — surnaturelle de l'intellect est un don que Dieu fait à ceux qu'il éclaire ainsi, tantôt pour qu'ils puissent juger ou comprendre ce que d'autres ont vu, tantôt pour qu'ils jugent d'après la — divine des choses mêmes connues naturellement, ou qu'ils discernent sans crainte d'erreur ce qu'ils ont à faire : X, 543. 7. La — de gloire ne convient naturellement à aucune créature : I, 197. 8. La — n'est pas un corps : III, 38-40, 174 et 455-456. 9. La — n'est pas la forme substantielle du soleil, mais elle est une qualité active de tout corps lumineux par lui-même : III, 40-43. 10 La — est corporelle en un sens, et spirituelle dans un autre : 36-37. 11. La — n'a pas de contraire, parce qu'elle est une qualité na-

M.

ment les fiançailles : 65-66. 22. Si le consentement exprimé par des paroles n'est pas intérieur en même temps, le — est nul : 68. 23. Le consentement donné en secret, quoique mauvais et prohibé par le droit, produisoit néanmoins le — du temps de S. Thomas et avant le décret du concile de Trente, pourvu que les personnes fussent aptes à le contracter : 69-74. 24. Le serment ajouté au consentement exprimé par des paroles dites au futur ne lève pas la nullité du — : 77. 25. Avant le concile de Trente, le commerce charnel survenant aux fiançailles produisoit le — au for ecclésiastique, quoique au for de la conscience il n'en résultât aucun lien, si le consentement des fiancés faisoit défaut : 78-80. 26. Bien que, absolument parlant, le consentement au — ne puisse pas être forcé, il peut cependant subir la violence en un certain sens : 82-83. 27. La coaction et la crainte peuvent avoir prise même sur un homme fort : 83-86. 28. Le consentement forcé sous l'empire d'une crainte capable d'ébranler un homme fort, invalide le — : 87. 29. Le consentement forcé invalide le — aussi bien du côté de la partie qui exerce la contrainte, que du côté de celle qui la subit : 88-89. 30. Le consentement donné sous la condition d'une chose présente qui n'est pas incompatible avec le —, ou bien d'une chose future nécessaire, suffit pour la validité du — : 90-91. 31. Un père ne peut pas forcer son fils à contracter —, quoiqu'il puisse fort bien l'y engager par manière de conseil : XIII, 237 ; XV, 91-93. 32. Le consentement qui produit le — ne porte pas directement sur l'acte charnel, mais sur le droit de le demander et de se le permettre : XV, 95. 33. Le consentement donné au — pour une cause déshonnête, quoique coupable en lui-même, n'en suffit pas moins pour sa validité : 96-99. 34. Il étoit nécessaire que certains biens fissent du — une chose honnête aux yeux de tous : 100-103. 35. La génération des enfants, la fidélité des époux et le sacrement sont les premiers et les principaux biens d'où découle l'honnêteté du — : 104-105. 36. Sous le rapport de l'excellence, le sacrement est le premier de ces trois biens; sous celui de la nécessité, la génération des enfants tient la première place, la fidélité des époux la seconde, et le sacrement la troisième : 107-110. 37. Quoique l'usage du — ne semble pas parfaitement honnête, ces trois biens suffisent pour excuser et sanctifier même le — : 112. 38. L'usage du — est toujours une faute et un péché, s'il ne s'y joint l'intention d'avoir des enfants et de se garder réciproquement la fidélité : 114-117. 39. User du — sans avoir en vue actuellement ou du moins habituellement quelqu'un de ces biens, mais en cherchant uniquement à satisfaire les sens et la concupiscence, c'est un péché mortel : 118-119. 40. Dès-lors que le — est rompu par la mort de l'un des époux, celui qui survit peut contracter — autant de fois que la mort de l'autre lui rend sa liberté : 322-324. 41. Tout — nouveau est un sacrement comme le premier : 324-327. 42. Le —, comme office de la nature, admet une rétribution pécuniaire; comme sacrement, il la repousse, et il y auroit simonie à l'exiger : IX, 361. Voyez Consanguinité; Empêchements; Erreur, n. 2 et 3; Loi, n. 13; Innocence, n. 7.

Marie. 1. — et Joseph étoient tous deux de la même tribu et de la race de David : XII, 122 et 164-165. 2. — étoit de la race d'Aaron par suite de quelque mariage contracté entre des personnes des deux tribus, la famille royale pouvant s'allier avec la tribu sacerdotale : 165. 3. — descendoit de Melchi, de Salomon, de Jéchonias et d'Héli : 166 et 168-170. 4. Tout ce que la génération humaine avoit transmis au corps de — en faisoit actuellement partie, et par conséquent ne pouvoit être la matière du corps de son divin Fils : 183. 5. — n'a pas eu l'usage de son libre arbitre dès le sein de sa mère, un tel privilège étant spécialement réservé à Jésus-Christ : 106. 6. — a été sanctifiée avant sa naissance : 94-97 et 101. 7. — n'a pas pu être sanctifiée dans la personne de ses parents, ni dans sa conception active, ni avant l'infusion de son ame raisonnable : 97-102. 8. — a été sanctifiée deux fois, l'une dans le sein de sa mère, et l'autre au moment où elle conçut le fils de Dieu ; dès la première fois le germe de la concupiscence a été comme lié, et à la seconde il a été entièrement extirpé : 102-107, 110 et 113-114. 9. La sanctification de — a été plus parfaite que celle de Jean-Baptiste ou de Jérémie : 118. 10. Après Jésus-Christ, — a eu plus que toute autre personne la plénitude de la grace : XI, 487-488 ; XII, 96 et 111-114. 11. — a reçu la perfection de la grace à trois degrés comme à trois moments différents, savoir dans le sein de sa mère, au moment où elle conçut le fils de Dieu et lorsqu'elle a été glorifiée dans le ciel; le premier de ces degrés a été surpassé par le second, et le second par le troisième : XII, 113-114. 12. Au premier de ces trois moments, — a été exemptée du péché originel ; au second, le foyer de la

N.

O.

seulement un — fondé sur l'origine naturelle des personnes : 285. 13. L'— d'origine en Dieu s'appelle mieux — de nature qu'— d'essence, parce que ce mot *essence* n'implique pas l'idée de principe comme le mot *nature* : 285. 14. L'— de nature en Dieu présente la notion d'origine prise en général et non en particulier : 285. 15. Trois ordres président aux actes humains, savoir 1° l'— établi par la loi divine, 2° l'— dicté par la raison, 3° l'— réglé par les lois humaines : V, 663-664 ; VI, 221 et 226 16. Tout ce qui est contre le troisième de ces ordres est contre le second et le premier, et tout ce qui est contre le second est encore contre le premier, mais non réciproquement, parce que le second renferme et dépasse le troisième, et que le premier embrasse et dépasse les deux suivants : V, 662-664. 17. Le péché, selon qu'il viole l'un ou l'autre de ces trois ordres, peut s'attirer la vindicte des lois humaines et en tout cas la peine du remords et les châtiments divins : *Ibid.* et VI, 221 et 226. 18. L'— politique embrasse quatre sortes de rapports, savoir, les rapports de souverain à sujet, ceux de citoyens à citoyens, les rapports de nationaux à étrangers, et enfin les rapports domestiques : VI, 625. 19. Tous les ordres d'une cité peuvent être ramenés à trois, savoir 1° au plus élevé, qui est celui des grands, au plus bas de tous, qui comprend la populace, et à l'— intermédiaire, qui est celui de la bourgeoisie : IV, 28-31. 20. Aucun — ne peut être conféré par d'autres que par les évêques, si ce n'est quelqu'un des quatre ordres mineurs qu'un simple prêtre peut aussi conférer, pourvu qu'il en ait reçu l'autorisation du pape : XIII, 131. 21. Les fonctions qui appartiennent à un — ne peuvent être confiées qu'à celui qui se trouve investi de cet — : XI, 195. 22. Dieu seul pourroit ôter à quelqu'un le caractère de l' — qu'il a reçu : XIII, 633. 23. Le sacrement de l'— communique à ceux qui le reçoivent la suréminence du pouvoir dans les divins mystères : XIV, 17. 24. Aux jours de vigiles où se font les ordinations, on peut retarder la messe jusqu'après l'heure de none, parce que les ordres appartiennent au dimanche : XIII, 649-650. 25. L' — des Frères Prêcheurs ne s'est point imposé ses règles particulières sous peine de péché en cas de violation, à moins qu'il n'y ait mépris, négligence ou passion : XI, 186-187. 26. Il a fallu dans l'Eglise une distinction d'ordres sacrés : XIV, 503-505. 27. L' — est comme un sceau imprimé par l'Eglise à celui à qui elle transmet un pouvoir sacré : 507. 28. La forme du sacrement de l' — a été convenablement rédigée : 510-512. 29. Il faut une matière spéciale pour le sacrement de l' — comme pour les autres : 514. 30. Il est nécessaire que le sacrement de l' — confère à celui qui le reçoit la grace sanctifiante : 517. 31. Le sacrement de l' — imprime le caractère dans tous ses degrés : 519. 32. Le caractère de l' — présuppose, sous peine de nullité du sacrement lui-même, le caractère de baptême : 520-521. 33. Il présuppose aussi, mais seulement comme de convenance, celui de la confirmation : 522. 34. Il n'est pas nécessaire pour la validité des ordres supérieurs, qu'on ait d'abord reçu ceux qui leur sont inférieurs : 523-525. 35. La sainteté de vie est requise avec la pureté de la conscience pour la réception des saints ordres en vertu d'un commandement divin, mais non toutefois pour la validité du sacrement : 526-527. 36. Il ne faut à la rigueur d'autre science pour recevoir les ordres, que celle qui est indispensable pour en bien remplir les fonctions : 528-530. 37. Le mérite de la science ou de la sainteté ne sauroit conférer tout seul le pouvoir attaché aux ordres : 531-532. 38. C'est se rendre coupable du crime d'infidélité, que de conférer les ordres à un indigne : 533-535. 39. Quiconque exerce sans nécessité quelque fonction des saints ordres, pèche mortellement en le faisant : 537 et 538. 40. Il est nécessaire qu'il y ait différents ordres sacrés dans l'Eglise de Dieu : 541. 41. On distingue sept ordres, qui sont le sacerdoce, le diaconat, le sous-diaconat, puis les ordres d'acolyte, de lecteur, d'exorciste et de portier : 543. 42. Il n'y a que trois ordres sacrés, qui sont le sacerdoce, le diaconat et le sous-diaconat : 549-550. 43. Le Maître des Sentences a convenablement indiqué les fonctions de chacun des saints ordres : 552. 44. C'est au moment où le calice lui est présenté, que l'ordinand reçoit le caractère sacerdotal : 555-560. 45. Il n'appartient qu'à l'évêque de conférer les ordres, ainsi que de donner la confirmation et de consacrer les vierges : 562. 46. Les évêques hérétiques, ou retranchés de l'Eglise de quelque manière que ce soit, conservent le pouvoir de conférer les ordres; mais ceux qui les reçoivent de leurs mains ne peuvent ensuite en exercer les fonctions, et restent privés de la grace sanctifiante. 565-569. 47. Les femmes ne peuvent en aucun cas recevoir validement le sacrement de l'— : 571-572. 48. Les enfants qui n'ont pas encore l'usage de la raison peuvent recevoir validement le sacre-

Christ changea en cette substance : III, 475; XII, 416. 2. Le — de froment et sans levain est la matière propre au sacrement d'eucharistie : XIII, 370-433. 3. Voyez Eucharistie, n. 29-31, 38-43, 59, 61-68 et 73-78.

Paix. 1. La — est la tranquillité de l'ordre, et elle a son siége particulièrement dans la volonté : V, 629-630; VIII, 13-23. 2. La — n'est pas une vertu, mais elle est l'effet d'une vertu, qui est la charité : VIII, 19-23. 3. Deux sortes d'union tiennent à l'essence de la —, savoir, l'union de nos propres appétits s'ordonnant vers un seul et même objet, et l'union de notre propre appétit avec l'appétit d'un autre : 19-21. 4. La — comprend la concorde, mais elle exprime quelque chose de plus, puisqu'on peut l'avoir avec soi-même comme avec autrui, tandis que la concorde ne peut avoir lieu qu'entre deux ou plusieurs individus : 14. 5. La joie parfaite s'identifie avec la — 1° en tant qu'elle exclut la crainte des troubles extérieurs, 2° en ce qu'elle calme les désirs de l'ame et fixe son inconstance : V, 629. 6. La — de l'Etat est une chose bonne en elle-même, puisque beaucoup de personnes en font un bon usage, et que les maux qu'elle empêche l'emportent de beaucoup sur les péchés qu'elle occasionne : IX, 649. 7. Plusieurs péchés sont contraires à la —, ce sont par exemple la discorde qui réside dans le cœur, la contention qui se produit par la parole, les schismes, les querelles, les guerres et les séditions : VIII, 152 et 165. 8. Le Christ a voulu qu'à sa naissance tout l'univers fût en —, pour faire entendre qu'il est notre — : XII, 249. 9. La — est indirectement l'œuvre de la justice, en ce sens que la justice écarte ce qui fait obstacle à la —, comme les procès et les troubles extérieurs : VIII, 21; XI, 13. 10. Tout soupire après la — : VIII, 16-18. 11. La — parfaite ne se trouve que dans le ciel, mais nous pouvons goûter dès ici-bas, quoique imparfaitement, une — véritable : 18. 12. La véritable — ne peut exister que dans les bons, celle des méchants est purement apparente : 18. 13. Sans la grace sanctifiante, nous ne saurions goûter qu'une — apparente : 20.

Palpable. Tout ce qui est — est corruptible par sa nature, mais peut devenir incorruptible par la glorification céleste : XII, 602.

Pape. 1. Le — a un plein pouvoir dans l'Eglise, comme un roi dans son royaume, et les évêques ont pour mission de partager sa sollicitude, comme les juges répandus dans les provinces partagent celle du chef de l'Etat : IX, 211; XIII, 342-343; XIV, 397-398, 436-437. 2. Le — ne peut pas abolir l'infamie, c'est-à-dire qu'il ne lui convient pas de l'abolir; ou bien on veut parler de l'infamie de fait, ou bien encore de l'infamie infligée par le juge civil : VIII, 617. 3. Le — est dit absoudre quelqu'un, lors même qu'un autre accorde en son nom l'absolution : IV, 89. 4. Ce fut de son propre mouvement que le — Léon IV se soumit au jugement de l'empereur Louis II, comme le Christ lui-même s'est soumis au jugement des hommes : VIII, 597. Voyez Ordre, n. 57.

Pâque. 1. Ce mot — peut s'entendre 1° de l'agneau pascal, 2° des pains azymes, 3° du premier jour des azymes, 4° de tous les jours de cette même semaine : XII, 463-464; XIII, 383-384. 2. Explication de toutes les cérémonies qui se rapportoient à la — des juifs : VI, 552-554. 3. La — se célébroit le premier mois de l'année en mémoire de la sortie d'Egypte, et elle figuroit la passion et la résurrection de Jésus-Christ : VI, 543, 552 et 553. 4. La — commençoit au soir du quatorzième jour de la lune : XII, 463; XIII, 383-384. 5. La fête de la passion et celle de la résurrection de Jésus-Christ remplacent aujourd'hui la — de l'ancienne loi : VI, 607.

Par. 1. La préposition — signifie au moyen de son complément une cause ou un principe d'action, en tant 1° que la chose exprimée par le complément reçoit l'action pour la communiquer à l'effet, 2° qu'il la transmet effectivement : II, 175. 2. Lorsqu'on dit que quelqu'un agit — un autre, cette préposition — désigne toujours dans son complément la cause ou le principe d'un acte : *Ibid.* 3. La préposition — signifie la cause intermédiaire qui sert d'instrument, et quelquefois aussi la forme par laquelle l'agent accomplit ses opérations : 234 et 359. 4. La préposition — dénote l'autorité tantôt directement, tantôt indirectement : 175. 5. Le Père agit — le Fils, et non le Fils par le Père : 175, 177 et 359. 6. Il ne peut convenir qu'aux formes de posséder leur être — elles-mêmes; quant à la matière, ou à un composé de matière et de forme, il ne possède son être que — la forme qui lui est unie : II, 444; III, 134. 7. Les choses qui ne sont pas dans un être — elles-mêmes, rentrent nécessairement dans une autre qui est dans ce même être — elle-même : IV, 373. 8. Dans les choses morales, on dit qu'une chose arrive — elle-même ou de soi, quand elle s'accomplit avec intention, ou qu'elle n'arrive que

puisse se rencontrer dans les — de la puissance concupiscible, mais l'une et l'autre eut avoir lieu dans celles de l'irascible : IV, 566-569; V, 203 et 252. 14. Toutes les — de l'irascible impliquent un mouvement dans l'ame; quant à celles de la puissance concupiscible, les unes impliquent un mouvement, les autres le repos : IV, 573, 586-589 et 593. 15. Les noms de toutes les — de l'ame peuvent se prendre, ou dans un sens absolu, ou dans un sens particulier qui implique un désordre contraire à la raison; ce n'est que dans ce dernier sens que le nom de — est synonyme de vices : V, 251-252; IX, 699 et 700. 16. Classification des — de l'ame : IV, 586-597. 17. Toutes les — dont l'objet est le bien ont naturellement le pas sur celles qui ont le mal pour objet : 590 et 594; X, 120. 18. Toutes les — qui regardent d'une manière absolue le bien ou le mal appartiennent à la puissance concupiscible, et toutes celles qui envisagent l'un ou l'autre sous le rapport de la difficulté qui se présente dans l'acquisition du premier ou dans la fuite du second, appartiennent à la puissance irascible : IV, 565 et 587-588; V, 196 et 267. 19. Les — de l'irascible ne viennent qu'après celles de la puissance concupiscible qui impliquent un mouvement; mais elles viennent avant celles qui presentent une certaine idée de repos : IV, 586-589; X, 120. 20. Toutes les — de la puissance irascible ont pour terme comme pour principe celles de la puissance concupiscible : III, 280; IV, 565, 586-589 et 594; V, 216, 267 et 523; VI, 189 et 460; VIII, 194; IX, 584. 21. Parmi les — de l'ame, les unes sont spécifiquement bonnes, les autres spécifiquement mauvaises : IV, 584; X, 347. 22. Les — de l'ame et les mouvements du corps ont une bonté ou une malice morale, en tant qu'ils sont commandés ou ne sont pas réprimés par la volonté, mais non si on les considère simplement en eux-mêmes : IV, 574-577; V, 442 et 443; VIII, 129; X, 350. 23. Les — sont louables ou blâmables, selon qu'elles sont réglées ou non par la raison; mais prises en elles-mêmes, elles ne méritent ni louange ni blâme : IV, 576-577 et 578-579; V, 251-252 et 442; VIII, 129; IX, 683-685 et 698-700; X, 345-348 et 350. 24. Toutes les — sont mauvaises suivant les stoïciens, mais non suivant les péripatéticiens : IV, 577-579; V, 443-450; IX, 660; X, 347; XI, 625; XII, 452. 25. Toutes les — ont pour effet d'amoindrir ou même de détruire entièrement la bonté de nos actions, quand elles sont désordonnées, comme de l'accroître au contraire, quand elles sont réglées par la raison : IV, 580-582. 26. Toutes les — de l'ame diminuent la bonté de nos actions, quand elles préviennent le jugement de la raison; de l'augmenter au contraire, quand elles ne font qu'obéir et servir d'instrument à la raison; d'en indiquer au moins l'excellence, quand elles sont l'effet indélibéré du mouvement de la raison : IV, 582; V, 446; VI, 76; VII, 222. 27. Les — diminuent la malice du péché, quand elles préviennent le jugement de la raison; elles l'augmentent au contraire, ou du moins témoignent de son existence, quand elles sont réfléchies; enfin elles excusent entièrement de péché quand elles ôtent tout-à-fait l'usage de la raison : IV, 582-583; V, 285; VI, 74-79 et 81. 28. Le penchant d'une passion ou d'une habitude ne sauroit jamais être tellement violent, qu'on ne puisse y résister, tant que l'on conserve l'usage de sa raison : IV, 378-381; VI, 78 et 80; X, 318, 323 et 581. 29. Les — de l'ame du Christ ne se portoient point aux choses défendues, ni ne prévenoient en lui l'acte de la raison, ni ne lui ôtoient la réflexion, comme cela arrive en nous : XI, 622-625, 630 et 721; XII, 457.

Passivité. 1. La — peut s'entendre de deux manières, savoir 1° dans son sens le plus propre, d'un mode quelconque de recevoir l'action d'un autre, 2° dans un sens moins strict, mais propre néanmoins, du mode de recevoir cette action avec déperdition de quelque chose; et dans ce dernier sens la — peut se prendre encore dans deux sens différents : 1° dans son sens le plus propre, lorsque la chose que vient à perdre le sujet passif convenoit à sa nature ou à son inclination; 2° dans un sens moins propre, lorsqu'il est fait abstraction de ce qui convient ou ne convient pas au sujet : I, 275; III, 231 et 547; IV, 557; V, 213. 2. Il entre dans la notion de la — proprement dite d'impliquer à la fois la déperdition d'une qualité naturelle, et l'impression d'une qualité étrangère et contraire : IV, 557; V, 68, 130 et 213. 3. La —, en tant qu'elle implique une déperdition et une transformation, ne convient qu'à la matière, et c'est pourquoi on ne sauroit la trouver que dans des composés de matière et de forme : IV, 555. 4. Autre est la — qui se confond avec la corruptibilité du sujet, autre est celle qui peut avoir pour résultat de le perfectionner : III, 230-233. 5. La — implique essentiellement un défaut, puisqu'elle ne convient qu'à un être en puissance : I, 510-511. 6. La grandeur de l'impression

et 176-190. 72. Un même — peut provenir de plusieurs autres péchés différents; mais on l'attribue principalement à la cause qui le produit le plus souvent, à raison de l'affinité du — avec la fin de cette cause : VIII, 664. 73. Un vice moindre peut donner naissance à un — plus grand, comme par exemple la colère à l'homicide et au blasphème : 675. 74. On ne doit pas commettre un — pour en éviter un autre : IX, 534. 75. Le — a plus profondément blessé la nature humaine par rapport à la recherche du bien, que dans ce qui concerne la connoissance du vrai : VII, 11. 76. Le — peut tourner à l'avantage de l'homme, non directement, il est vrai, mais en tant que l'on peut en devenir plus humble et plus précautionné : VI, 224. 77. Le — a pour effet de diminuer le bien moral, et peut même détruire entièrement le bien surnaturel, sous le triple rapport du mode, de l'espèce et de l'ordre; quant au bien qui appartient à la substance même de la nature, il n'est ni détruit ni diminué par le —: 203-205. 78. Le — d'une personne isolée ne nuit qu'à elle-même : XI, 727 ; XIII, 628. 79. Le —, tout opposé qu'il est à Dieu, ne sauroit lui nuire : IV, 551; V, 282; IX, 147. 80. Le —, tout transitoire qu'il est quant à l'acte même, est permanent dans ses effets, savoir, dans la tache qu'il imprime à l'ame, et dans l'offense qu'il fait a Dieu : VII, 26-27 et 94; XIII, 50 et 58; XIV, 120. 81. Le — entendu soit de celui d'Adam, soit de tout autre conséquemment au premier, cause dans l'homme comme quatre plaies de la nature, savoir, la foiblesse dans l'irascible, la concupiscence dans le concupiscible, l'ignorance dans la raison et la malice dans la volonté, outre la douleur et la mort, qui atteignent le corps directement : VI, 200-203. 82. Le — cause à l'homme un triple dommage, en le privant de la grace, en altérant le bien de sa nature et en lui faisant encourir un châtiment : VII, 26, 83. L'homme, par le —, contracte un double lien, savoir, l'asservissement au démon et la nécessité de subir une peine : XII, 502-503. 83. La grièveté de chaque — se déduit principalement de son objet, et mieux encore de la fin qu'on s'y propose : V, 686-688; VI, 27; VIII, 683. 84. La raison principale de la grièveté du — vient de ce qu'il implique une certaine aversion pour Dieu : V, 692; VI, 76. 85. La grièveté du — se prend de la fin que se propose la volonté mauvaise, plutôt que de l'effet qui résulte de l'acte coupable : VII, 378. 86. La grièveté d'un — s'estime 1° d'après la nature du — lui-même, 2° d'après la disposition plus ou moins perverse de celui qui le commet : IX, 256-257 et 553; X, 140-141; XIII, 565. 87. La grièveté de chaque — dépend 1° de son objet ou de l'espèce à laquelle il appartient, 2° de ses circonstances : VII, 319; VIII, 170; X, 429 et 431; XIII, 565. 88. L'inobservation des circonstances voulues aggrave le —, comme leur observation l'atténue au contraire : V, 697-699. 89. La grièveté d'un — peut se considérer sous le triple rapport 1° de sa matière ou de son objet, 2° de celui qui le commet, 3° de l'effet qui s'ensuit : X, 206. 90. La grièveté d'un — a pour cause l'abus qu'on fait des choses, plutôt que l'omission par rapport à l'usage qu'on doit en faire : II, 412. 91. La grièveté du — admet quatre degrés, qui sont la passion, l'ignorance, la malice et l'obstination ou le mépris : VI, 648-649; X, 401-402, XI, 187; XIV, 105. 92. Le — le plus grave est le mépris de Dieu considéré dans quelqu'une de ses perfections; vient ensuite sous ce même rapport le mépris des sacrements et particulièrement de l'Eucharistie, puis le mépris des membres de Jésus-Christ, enfin le mépris des préceptes divins : VII, 485-488 et 494; VIII, 170; X, 206, 230, 283 et 284; XIII, 565-566. 93. Le — contre l'Esprit saint est le plus grave de tous : VII, 391-394, 491-494 et 499-501; X, 36. 94. Plus un — répugne à la vertu qui lui est opposée, plus il est grave : IX, 552 et 598. 95. Le — le plus grand est celui qui est opposé à la plus grande vertu sous le rapport de l'objet, mais c'est le contraire qu'il faut dire au point de vue de l'effet : V, 688-691. 96. Tout — est opposé à la prudence, mais tout — opposé à la prudence n'est pas par cela seul d'une extrême grièveté; il faut en outre qu'il présente un caractère d'opposition très-grave avec la prudence : VIII, 395; IX, 600. 97. Plus la volonté est forte ou la fin mauvaise, plus le — est grave; mais c'est l'inverse qu'il faut dire des autres causes du — : V, 694-696. 98. Un — est d'autant plus grave, qu'il a pour objet un plus grand bien, s'il consiste dans l'abus ou le mépris de ce bien : mais c'est l'inverse qu'il faut dire, s'il consiste dans l'amour du bien qui en est l'objet : VIII, 170; IX, 436 et 581; X, 230. 99. Un —, quelle qu'en soit l'espèce, est plus grave s'il se commet par habitude, que s'il est l'effet d'une passion violente : X, 328-329. 99. Le — par lequel on se nuit directement à soi-même est plus grave que celui qui consiste à nuire au prochain, s'il s'agit de

Dieu lui-même, et non par le ministre comme dans les autres sacrements : 5. 40. La — a pour objet principal et proprement dit tous les péchés mortels, pour objet secondaire, mais toujours proprement dit, toute sorte de péchés véniels; mais on ne peut dire que dans un sens impropre qu'elle puisse avoir pour objet le péché originel : 8. 41. Personne n'est obligé de recourir au sacrement de — pour ses péchés véniels, parce que ces sortes de péchés peuvent toujours être remis sans recours à aucun sacrement, soit dans la vie présente, soit dans la vie future : 80-83 et 85. 42. La matière de ce sacrement consiste dans les actes du pénitent, c'est-à-dire dans ses paroles et dans ses sentiments manifestés, et sa forme dans les actes du prêtre : 11-12, 19, 78 et 108. 43. La forme de ce sacrement consiste dans ces seules paroles : *Absolvo te;* le reste n'appartient qu'à la perfection du sacrement : 9-15. 44. Le sacrement de — est le seul qui ait des parties matérielles; quant à la vertu de —, elle n'en a pas : 128-130. 45. Les parties matérielles du sacrement de — sont au nombre de trois, savoir, la contrition, la confession et la satisfaction; mais ses parties essentielles sont, comme pour les autres sacrements, sa matière et sa forme : 131-134. 46. Ce sont là ses parties intégrantes, mais non ses parties subjectives ou potentielles : 135-137. 47. La contrition, la confession et la satisfaction sont des effets, et non des parties de la vertu de — : 130. 48. Les parties de la — ont entre elles des rapports de vertu et de temps, mais non des rapports de situation : 137. 49. La — qu'on peut faire avant ou même après le baptême de ses péchés, soit mortels, soit véniels, s'entend de la vertu et non du sacrement de — : 137-139. 50. La satisfaction peut s'entendre, ou d'un fruit de la vertu de —, ou de l'une des parties du sacrement de — : 134. 51. La — solennelle ne doit point se réitérer : 38. 52. La — répare toutes les pertes que l'homme a faites par son péché, en le rétablissant dans l'état de grace : 112. 53. La grace est infuse dans l'ame par la —, puisqu'on obtient par cette dernière la rémission de ses péchés : 108. 54. La — se rapporte au passé par sa primitive institution, mais elle se rapporte aussi à l'avenir par voie de conséquence, en tant qu'elle est un remède et un préservatif ; et il en est de même de la satisfaction : 31. 55. L'homme perd par le péché 1° sa dignité d'enfant de Dieu, 2° la dignité de son innocence, 3° la dignité qu'il pouvoit occuper dans l'Eglise; la — lui fait recouvrer toujours la première de ces trois dignités, mais jamais la seconde, quoiqu'elle puisse quelquefois lui procurer un bien encore plus grand, ni toujours la troisième : 113-118. 56. La — a la vertu spéciale de détruire toute sorte de péchés, mais son effet formel consiste proprement dans la destruction ou l'éloignement de son contraire, qui est l'impénitence : 46. 57. La — remet les péchés dès le premier instant : 31. 58. La — trouve sa récompense dans la rémission des péchés quant à la coulpe et quant à la peine : 33 et 108. 59. La — nous affranchit du péché et nous rétablit dans notre premier état, mais elle ne nous donne rien de nouveau qui concerne le culte divin : XIII, 81. 60. La — de l'homme vivant ici bas peut effacer tous les péchés qu'il peut avoir commis, au lieu que celle des damnés n'en peut effacer aucun : XIV, 59-63 et 80-83. 61. La rémission de la coulpe est l'effet de la vertu de —, et plus encore du sacrement de —; mais elle est principalement l'effet de la grace plus encore que de ce même sacrement, et de la charité comme de la foi ; plus encore que de la vertu de — : 77-80. 61. La rémission de la coulpe est l'effet de la — en vertu principalement du pouvoir des clefs dont le prêtre est le dépositaire, et secondairement des actes du pénitent luimême : 78. 62. Les péchés mortels peuvent être remis sans le sacrement, mais non sans la vertu de — : 63-66, 67 et 82. 63. Les péchés véniels peuvent être remis sans le sacrement de —, mais non sans quelque acte explicite ou implicite de la vertu de — : 80-83, 85-86 et 88. 64. La — efface la coulpe tout entière, mais elle ne délivre pas toujours de la totalité de la peine encourue, par le péché : XIII, 275; XIV, 70-74. 65. La — ne détruit les restes des péchés actuels, qu'autant qu'elle est parfaite dans toutes ses parties : XIV, 74 et 75-77. 66. Le sacrement de — a pour effet de remettre les péchés en vertu de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ : 22, 27, 62, 74 et 79. 67. Même après que l'éloignement du pécheur pour son Dieu a été corrigé par le sacrement de —, il peut lui rester un attachement désordonné pour les biens créés : 73 et 75-76. 68. Le sacrement de — peut nous remettre en possession de toutes les vertus et de toutes le graces que nous possédions avant d'être tombés dans le péché, mais un tel effet ne sauroit être celui de la vertu toute seule de la — : X, 251-252 ; XIV, 107-109. 69. Ces vertus et ces graces ne nous sont pas toujours ren-

de la loi : VI, 460. 24. Les — qui ont pour objet de recommander l'observation de la loi, présupposent l'existence de cette loi, et par conséquent ils ne sauroient venir en première ligne, ni être rangés parmi ceux du décalogue : X, 493. 25. Les — qui défendent la convoitise sont au nombre de deux, si l'on envisage cette passion dans chacune de ses espèces à part; mais ces deux — se réduisent à un, si l'on se borne à considérer la convoitise à un point de vue générale : VI, 453. 26. Tous les — moraux appartiennent à la loi naturelle, mais non pas tous à un même degré d'évidence : 461-464 et 616. 27. Les — moraux obligent tout le monde, parce qu'ils appartiennent à la loi naturelle : 416-417. 28. Les — de la loi ancienne comme ceux de la nouvelle ont pour objet les actes des vertus : 687. 29. Les — du Seigneur sont lumineux, ce qu'ils ne sauroient être, s'ils n'avoient point de cause fondée sur la raison : 503. 30. Les — moraux, et en général tous ceux de la loi nouvelle, ont une cause raisonnable dans la nature même de leur objet, au lieu que la cause des — cérémoniels de la loi ancienne doit se chercher, non dans la nature de leur objet, mais dans la fin à laquelle ces — étoient ordonnés : 502-505. 31. La loi ancienne contient des — moraux, c'est-à-dire des — qui ont pour objet la pratique de la vertu : 416, 424-426, 429 et 431-432. 32. La loi ancienne contient des — relatifs à tous les actes de vertu : 444-446. 33. Tous les — de la loi se rapportent à une seule et même fin, mais ils se diversifient quant aux moyens qu'ils proposent pour l'atteindre : 422-424. 34. Les — qui ont pour objet spécial la vertu de charité ne sont pas comptés parmi ceux du décalogue, parce que tous les autres s'y rapportent et y sont renfermés : 448 et 480-481; VII, 507 et 521; VIII, 230; IX, 509 et 613. 35. Les — dont l'objet est la charité se réduisent à deux, qui sont le précepte de l'amour de Dieu et celui de l'amour du prochain : VI, 423; VIII, 230-235. 36. Des deux — qui ont la charité pour objet, un seul est donné explicitement, parce que le second se trouve renfermé dans le premier : VI, 423; VIII, 232 et 431. 37. Les — qui concernent l'amour de Dieu et du prochain sont les premiers de tous, et ceux aussi dont le législateur a voulu l'observation pour eux-mêmes; les autres ne viennent qu'après, et ont été portés principalement en vue des premiers : VI, 448 et 480-481; VIII, 228-229; XI, 271. 38. Les — du décalogue ont tous pour but de former les hommes à l'amour de Dieu et du prochain : VI, 423-424. 39. L'homme, dans l'état d'innocence, pouvoit sans le secours de la grace observer tous les — divins quant à la substance de l'acte, mais non quant au mode qui consiste dans le motif de la charité; depuis qu'il a perdu son innocence, il ne peut pas même les observer quant à la substance de l'acte, au moins collectivement, sans le secours de la grace : VII, 15-17 et 20. 40. On trouve dans l'Ecriture des — explicites concernant les effets de la charité, tels que la joie spirituelle, la paix intérieure et la bienfaisance; d'autres contre les vices opposés à la charité, tels que la haine, le dégoût spirituel, l'envie, la discorde et le scandale : VIII, 234-235. 41. On trouve dans l'ancienne loi des — qui se rapportent à la confession ou à l'enseignement de la foi : VII, 410. 42. On y en trouve aussi contre les vices opposés à la foi : 410. 43. Parmi les — de la loi divine, les uns sont des préliminaires de cette loi même, tels que ceux qui concernent les actes de foi et d'espérance, les autres en forment plus particulièrement la substance : 503. 44. Les — qui regardent l'espérance ont dû être donnés d'abord par manière de promesse, et plus tard sous forme de commandement : VII, 501-505 et 506. 45. Les — de l'ancienne loi relatifs à la science et à l'intelligence sont ce qu'ils devoient être : VII, 410-414; VIII, 268. 46. La loi de Dieu contient des — relatifs à la crainte filiale, mais on n'y en trouve aucun qui se rapporte à la crainte servile : VII, 505-507. 47. La loi ancienne contient des — touchant l'amour de Dieu, comme elle en contient qui concernent la crainte filiale : 506-507. 48. Tous les — du décalogue regardent la vertu de prudence, en tant qu'il appartient à cette vertu de donner aux actes vertueux la direction qui leur convient : VIII, 410 et 413. 49. L'ancienne loi contenoit des — prohibitifs des vices opposés à la prudence, en tant que ces vices sont en même temps opposés à la justice, tels que l'astuce, la fraude et le dol : 412-413. 50. Les — de la loi ont surtout et principalement la justice pour objet, parce que c'est cette vertu qui implique le plus particulièrement l'idée de devoir : VI, 436, 445 et 449; VIII, 141 et 412-413; IX, 610-613; X, 110 et 204. 51. La loi contient des — relatifs à la vertu de force et à ses diverses parties : VI, 483; X, 107-112. 52. Les — de la loi divine qui ont pour objet la force et les autres vertus, sont rangés dans l'ordre qui convient aux rap-

comme dans son sujet : V, 421 ; VIII, 274-276. 12. La — et l'art résident dans la partie opinative de l'ame, et se rapportent aux choses contingentes qui peuvent arriver tout autrement qu'elles n'arrivent : V, 281 et 284. 13. La — consiste dans la rectitude du sens intérieur par rapport à ce qu'il est à propos de faire : VIII, 273, 317 et 321. 14. La — en Dieu n'a de sens que par rapport aux choses autres que lui-même : I, 450. 15. Jésus-Christ a eu la plénitude de la prudence selon le don de conseil : XI, 558. 16. Tous ceux qui sont en état de grâce possèdent la — infuse ; mais les personnes d'un certain âge possèdent seules la — acquise : VIII, 303-305 et 347. 17. Personne ne se suffit à soi-même pour tout ce qui tient à la —, c'est pourquoi même les plus habiles ont besoin de docilité en cette matière : VIII, 323. 18. Les serviteurs et les sujets sont capables de — non en tant que subordonnés, mais en tant qu'ils ont à se conduire par raison : VIII, 298-300. 19. Les pécheurs ne possèdent pas la — proprement dite, mais ils n'en ont tout au plus que la contrefaçon : VIII, 300-303, 343 et 348. 20. On ne peut attribuer que métaphoriquement la — aux animaux privés de raison, en tant qu'un instinct naturel les fait agir avec sagacité : III, 535-536 ; IV, 409 ; VIII, 307. 21. Les actions morales, en tant que soumises à la puissance intellective et conformes à la vérité, fournissent matière à la — ; en tant que soumises à la puissance appétitive et susceptibles de bonté, elles sont l'objet des autres vertus morales : VIII, 283. 22. La — n'a point pour objet la cause absolument la plus élevée, mais seulement le bien de l'homme : VIII, 275-276. 23. La — n'a pas proprement pour objet la fin, mais les moyens qui y conduisent : VIII, 86, 273, 285, 306, 330, 410, et 411. 24. La — a pour objet non seulement le bien de l'individu, mais encore celui de la multitude : I, 450 ; VIII, 293-295, 300, 324 et 341. 25. La — a pour objet non-seulement le bien général, mais encore le bien particulier : VIII, 276-278, 306, 320, 328 et 333. 26. Les futurs contingents, en tant que susceptibles d'être coordonnés par l'homme à la fin de la vie humaine, sont l'objet proprement dit de la —, à l'exclusion des choses nécesssaires, ainsi que des choses passées ou présentes : VIII, 330. 27. L'acte de la — consiste à mettre quelque chose en rapport avec sa fin : I, 450 ; VIII, 329-331 et 332. 28. La — de la chair est péché, et même péché mortel si l'on y met sa fin dernière : VIII, 390-395. 29. Parmi les vices, les uns sont manifestement opposés à la —, en tant qu'ils impliquent l'absence, soit de cette vertu même, soit de quelqu'une des conditions qu'elle requiert, les autres en ont au contraire une fausse apparence ; les premiers sont, par exemple, l'imprudence, la précipitation, la témérité, l'inconsidération, l'inconstance ; les autres sont l'astuce, la — de la chair, le dol, la fraude, la préoccupation inquiète du temporel et de l'avenir : VII, 498 ; VIII, 367, 390 et 407. 30. On pèche contre la — sous la fausse apparence de cette vertu de deux manières : la première en s'efforçant d'atteindre à une fin qui n'est pas bonne, et c'est à quoi revient la — de la chair ; la seconde, quand on prend des chemins faux et détournés, ce qui est par exemple le fait de l'astuce : VIII, 396. 31. Les actes de la — se mêlent à ceux de toutes les autres vertus : VIII, 284, 372-373 et 395. 32. La — emporte l'idée de bon conseil : VIII, 328. 33. La —, comme la raison pratique, a trois fonctions particulières, savoir, de conseiller, de juger et de prescrire, et cette dernière est la principale des trois pour la — : I, 450 et 477 ; V, 424-425, 440 et 475-477 ; VIII, 289-291, 292, 293, 294, 300, 301, 309, 312-314 et 348-350. 34. Le conseil n'est pas l'acte immédiat de la —, mais il n'a lieu que par l'intermédiaire de la délibération : I, 450-451 ; V, 425 ; VIII, 348-350. 35. Le mérite de la — consiste non dans la spéculation seule, mais dans la mise en œuvre : VIII, 273, 277, 280 et 309. 36. L'habitude de la — peut être détruite par les passions, mais non par l'oubli, quoique ce dernier en empêche l'exercice : V, 363 ; VIII, 308-309. 37. Trois sortes de —, la fausse, l'imparfaite et la parfaite : la première se propose une mauvaise fin, la seconde une fin particulière, la troisième la fin dernière et véritable des actions humaines : VIII, 301, 390-395 ; IX, 250. 38. Cinq espèces de —, la monastique, l'économique, la politque, la militaire et la gouvernementale : V, 426 ; VIII, 296-298, 313-314 et 315. 39. Huit parties intégrantes de la —, la mémoire, la raison, l'intelligence, la docilité, l'eustochie ou l'habileté, la prévoyance, la circonspection et la précaution : V, 405 et 426 ; VIII, 310-335 et 372. 40. Trois parties potentielles de la —, la délibération, le discernement et la résolution : I, 450-451 ; V, 423-426 ; VIII, 314-315, 346-356 et 372. 41. La prévoyance est la partie formelle et principale de la — dont elle est comme le complément, les autres susnom-

Q.

R.

et les — de l'une à l'autre sont nécessairement réelles, quand elles sont de même nature : II, 23. 4. Les — qui ont pour principe une action d'une part et une passion de l'autre sont réelles dans leurs deux termes, comme celles de moteur et de mobile, de père et de fils : I, 246. 5. Les — qui n'ont d'autre principe qu'une opération de l'entendement sur ses objets sont des — purement rationnelles ; mais celles qui existent entre la parole intérieure et le principe dont elle procède sont des — réelles : II, 24-25 et 35. 6. Les actions et les passions, en tant qu'elles impliquent un mouvement, se distinguent des — qui en résultent : II, 252-253. 7. Les — ne sont pas susceptibles de plus ou de moins : VI, 160. 8. Il y a en Dieu des — réelles : II, 20-25. 9. Il n'y a en Dieu que quatre — réelles, savoir, la paternité, la filiation, la spiration et la procession : II, 33-36, 60, 65 et 66. 10. En Dieu les — ne forment pas autant de touts, et toutes ensemble ne sont pas quelque chose de plus grand qu'une seule d'entre elles : II, 289. 11. Les — divines ne procèdent ni n'émanent les unes des autres : II, 33. 12. Les — divines peuvent être assimilées à des — d'identité en tant qu'elles supposent une même essence, mais non en tant qu'elles pourroient supposer un même terme : II, 24. 13. Les — divines sont réellement dans les personnes, et ces personnes mêmes : II, 66, 110, 111, 237-239, 242, 269 et 285. 14. Les — divines sont la même chose dans la réalité que les processions de personnes, mais il faut établir entre elles une distinctien de raison, parce que les processions réveillent l'idée de certains actes, comme la génération, au lieu que les — réveillent l'idée de certaines formes : II, 238, 242 et 252-253. 15. Les — de Dieu aux créatures ne sont point réellement en Dieu, ni hors de Dieu, ni Dieu lui-même : I, 247, 248 et 249; II, 24-34, 110 et 344 : XII, 249. 16. Elles ne sont point réelles, mais seulement rationnelles : I, 108 et 243-249; II, 24, 110 et 344; XII, 240. 17. Les — réelles de Dieu ne sont pas en nombre multiple dans l'entendement divin, comme elles le sont dans le nôtre : II, 36. 18. La multiplicité des — de Dieu aux créatures ne déroge point à la simplicité de l'essence divine : II, 110-111. Voy. Dire, n. 7.

Religieux. 1. Les —, dans l'obéisssance qu'ils rendent à leurs supérieurs, n'obéissent pas à l'homme, mais à Dieu : IX, 13. 2. Ce qui se dit des obligations des moines doit s'appliquer aux autres — pour ce qu'elles ont de commun à toutes les religions, mais non pour ce qu'elles ont de particulier : XI, 233. 3. Les — ne sont pas obligés par état d'avoir la charité parfaite, mais au moins d'y tendre et de s'appliquer à l'acquérir : XI, 155-156 et 185. 4. Ils ne sont pas non plus obligés à ce qui supposeroit en eux la perfection de la charité, mais ils sont tenus de n'en pas faire mépris et au contraire d'y aspirer : 155. 5. Ils ne sont pas tenus à la pratique de tout ce qu'il y a de plus relevé dans les conseils de perfection, mais seulement à la pratique des conseils dans lesquels consiste l'essence de la profession religieuse : 156-157. 6. Ils ne sont pas plus obligés que les séculiers à des travaux manuels, sauf ce qui leur en est imposé par les statuts de leur ordre : 199-209. 7. Un — qui est fait évêque n'est point délié pour cela de ses trois vœux de religion ; mais il peut se faire par accident que son vœu d'obéissance n'ait plus d'objet, s'il n'a pas de supérieur, comme cela arrive pour un abbé : IX, 180 ; XI, 145-148. 8. Les — profès sont morts au monde et ne doivent plus vivre que pour Dieu, et par conséquent, quoi qu'il arrive, ils ne peuvent être rappelés à la vie du siècle : IX, 179. 9. Les — ne doivent point quitter leur cloître, pas même pour aller reprendre les pécheurs de leurs désordres : VIII, 92. 10. Ils ne doivent pas non plus l'abandonner pour aller assister leurs parents dans leurs besoins : IX, 392. 11. Les — peuvent prêcher et remplir d'autres semblables fonctions, si on leur en commet la charge : XI, 192-196 et 215. 12. Il convient aux — de faire des sciences qui ont pour but de former ou de nourrir la piété, l'objet principal de leurs études ; quant aux autres parties des sciences ou des lettres, l'étude n'en convient point aux —, dont la vie tout entière est consacree au service de Dieu : XI, 246. 13. Il leur est permis de se faire avocats pour la défense des causes de leurs monastères, des pauvres et des veuves, mais non pour des intérêts purement séculiers : VIII, 646-647 ; XI, 237. 14. Il leur est permis de s'occuper d'affaires séculières avec la licence de leurs supérieurs, pourvu qu'ils le fassent modérément, par motif de charité, et non par des vues d'intérêt : XI, 196-199 et 233. 15. Il leur est permis de vivre d'aumônes, et d'en exiger le paiement comme leur étant dû à divers titres : XI, 209-216. 16. Il leur est permis de mendier par motif d'humilité, de besoin ou d'utilité, mais non par esprit de cupidité : 217-222. 17. Ils peuvent porter des habits pauvres

sance est requise pour la perfection de la — : XI, 168-173. 33. Les trois vœux de pauvreté, de continence et d'obéissance sont requis pour la perfection de la —; IX, 721; XI, 173 176. 34. L'entière perfection de l'état de — résulte de l'accomplissement de ces trois vœux réunis : XI, 176-181, 229 et 233. 35. Le vœu d'obéissance est le principal des trois vœux de — : XI 181-184 et 258. 36. Les actes intérieurs de vertu n'entrent point dans les vœux de —, mais constituent la fin même pour laquelle ils ont été établis : XI, 179. 37. L'entrée en — exige qu'on soit libre de tout lien qui empêcheroit de se donner tout entier au service de Dieu : XI, 166. 38. Toutes les observances de la — se rapportent aux trois vœux principaux : XI, 179-181 et 229. 39. Par l'entrée en — on se dévoue tout entier au service de Dieu : XI, 278-280 et 281. 40. On reçoit dans son entrée en — une grace non moindre que dans le baptême, avec la remise de toute peine temporelle : 281. 41. Il n'est pas besoin de beaucoup de réflexion ou d'une longue délibération pour l'entrée en — prise en elle-même ou sous le rapport des forces que cet état exige, mais seulement sous le rapport des empêchements qui pourroient s'y rencontrer, ou des divers ordres entre lesquels on auroit à choisir : XI, 302-308. 42. Celui qui a fait vœu de — dans un ordre moins sévère peut le quitter pour un autre plus sévère, mais non réciproquement, à moins de dispense : XI, 302. 43. Il n'est pas permis d'engager quelqu'un à entrer en — en lui inculquant de faux principes : 301. 44. Celui qui en engage d'autres à entrer en — ne pèche pas s'il le fait sans user de violence, de simonie ou de mensonge, mais il fait au contraire en cela une œuvre très-méritoire : 299-302. 45. Il est permis de donner ou de recevoir quelque chose pour la subsistance à recevoir ou à fournir dans un monastère, si ce monastère manque de revenus suffisants, mais non pour l'entrée en —, car ce seroit simonie : 366-367. 46. Il est permis de fournir à l'entretien d'un pauvre, ou de faire à qui que ce soit de petits présents qui concilient son amitié, pour lui faire goûter mieux le conseil d'entrer en — : 301. 47. Les prêtres, les cures et les archidiacres n'ont pas besoin de la licence de leurs supérieurs pour entrer en — : 102, 109, 111 et 292-295. 48. Il n'est permis aux parents d'entrer en —, qu'après qu'ils ont pourvu à l'éducation de leurs enfants : 290. 49. Il n'est pas permis aux enfants d'entrer en —, si leurs parents ont besoin d'eux pour soutenir commodément leur vie : IX, 392; XI, 289-292. 50. Un esclave ne peut être reçu en — que du consentement de son maître : IX, 167 et 168; XI, 286. 51. Une personne qui a des dettes doit commencer par les acquitter autant qu'elle le peut, après quoi il lui est permis d'entrer en —, quand même elle se seroit vue hors d'état de les acquitter entièrement : XI, 292. 52. Un enfant qui n'a pas encore atteint l'âge de puberté peut être reçu en —, non-seulement du consentement de ses parents, mais encore malgré eux : IX, 167; XI, 284-288. 53. On doit recevoir en — ceux mêmes qui ne sont pas encore formés à la pratique des commandements de Dieu : XI, 267-275. 54. Il est plus facile de convertir à la — ceux qui se reconnoissent pécheurs, que ceux qui présument de leur innocence : 271-272. 55. Peine qu'encourent ceux qui se font recevoir en — par simonie : IX, 380. 56. C'est une chose louable en soi que de faire vœu d'entrer en — IX, 168-171; XI, 275-277. 57. Celui qui a fait vœu d'entrer en — doit y entrer le plus tôt possible, à moins qu'il n'ait fait le vœu de n'y entrer qu'à une époque déterminée : IX, 151-152; XI, 278-281. 58. Celui qui a fait vœu d'entrer en — n'est tenu d'y rester à perpétuité, qu'autant qu'il a eu l'intention de s'y engager de cette manière : XI, 281-284. 59. La transgression de la règle est un péché mortel, si elle a lieu par rapport aux trois vœux principaux de —, mais non si c'est en d'autres points, à moins que la loi n'ait été portée sous peine de péché mortel ou qu'il n'y ait mépris; au surplus, les supérieurs peuvent dispenser de tout, excepté des vœux : 184-187. 60. Une — peut avoir le service militaire pour objet de son institution : 234-238, 240 et 242. 61. La — la meilleure est celle qui embrasse les plus grands objets ou qui en embrasse le plus grand nombre, ou qui est la mieux accommodée à atteindre sa fin : 247-250 et 297. 62. Une — est d'autant plus parfaite en ce qui concerne le vœu de pauvreté, que la pauvreté qu'on y pratique est plus en proportion avec la fin qu'on s'y propose d'atteindre : 255 et 258. 63. Une — qui a pour objet de ses exercices des travaux manuels seroit défectueuse, à la différence des autres, si l'on n'y possédoit aucuns biens en commun : 256. 64. La — des solitaires est plus parfaite que celle des cénobites, mais elle présente plus de dangers pour les foibles : 261-266. 65. Quoiqu'il ne soit pas louable en soi de passer

seconde fois dans la suite : 590-594, 638 e 640. 5. Ceux qui sont ressuscités avec Jésus-Christ sont morts de nouveau, comme le pensent S. Augustin et S. Jérôme, quoique ce dernier semble en quelques endroits dire le contraire : 593-594. 6. Jésus-Christ ressuscitera les morts au son de la trompette, c'est-à-dire par sa voix toute-puissante : XV, 659-661. 7. Il est nécessaire de confesser que tous les morts devront — un jour : 686-691. 8. Les morts, pour —, sortiront de leurs propres cendres : 695. 9. Ce seroit une hérésie de dire que les morts ne ressusciteront pas avec leurs mêmes corps : 710. 10. 10. Les corps des morts devront — avec tous leurs membres : 720. 11. Ils ressusciteront avec leurs cheveux et leurs ongles : 723-724. 12. Ils devront — aussi avec leurs humeurs, puisqu'elles contribuent au dernier développement du corps humain : 725-728. 13. Cela seul qui fait matériellement partie du corps humain, et qui appartient véritablement à sa nature, devra — avec lui : 739-743. 14. Chacun devra — avec son propre sexe : 750-751. 15. Les corps ne devront pas — à l'état de vie animale : 751-757.

Restituer. 1. Avant la sentence du juge, on n'est tenu à — que la chose même ou sa valeur ; mais après que la sentence a été rendue, on est obligé en outre de payer l'amende fixée par le juge : VIII, 508-510 et 511-512. 2. Celui qui a pris injustement le bien d'autrui, soit avec l'intention de nuire, soit pour son propre avantage, est tenu de le — ou d'en payer l'équivalent, quand même il l'auroit perdu depuis : VIII, 516-518. 3. Celui qui possède le bien d'autrui, est tenu de le — à raison de la chose même ; celui qui l'a enlevé, est tenu de le — à raison de l'action injuste dont il est coupable : VIII, 518.

Restitution. 1. La — est un acte de justice commutative, parce qu'elle n'est autre chose en quelque sorte que de remettre quelqu'un en possession de son bien : VIII, 502-504, 506 et 514. 2. La — du bien injustement ravi est de nécessité de salut, du moins autant qu'elle peut s'effectuer : VIII, 505-508 et 740. 3. La — n'a proprement pour objet que ce qui est dû, et qu'un bien extérieur, parce qu'elle suppose une identité ; mais le mot en est passé par dérivation à tout genre de réparation quelconque : VIII, 504. 4. Quand une chose n'est pas susceptible de —, comme un membre mutilé, on doit en faire la compensation autant que possible : VIII, 506. 5. La — doit se faire sur le champ, ou bien il faut demander du délai à celui qui a le droit d'accorder l'usage de la chose, parce que la — implique un précepte négatif, qui oblige toujours et pour tout instant : VIII, 88 et 522-524. 6. La — doit aller avant l'assistance même des parents, à moins qu'ils ne soient dans une extrême nécessité : VIII, 45, 73 et 515. 7. Quiconque est cause soit directe, soit indirecte, d'une usurpation injuste, est tenu à restitution : VIII, 520-521. 8. Les souverains sont tenus à —, s'ils laissent commettre des larcins par suite de leur négligence : VIII, 521 et 522. 9. Celui qui en empêche un autre par des moyens injustes d'obtenir une prébende, est tenu à — dans la mesure que pourra fixer un homme sage, mais il n'est tenu à rien s'il l'a fait justement : VIII, 507-508. 10. Celui qui auroit déterré de la semence, ou qui auroit retenu au-delà du terme fixé l'argent de son créancier, seroit tenu à — non pour tout le gain qu'on auroit pu faire, mais pour tout le gain présumable, déduction faite des travaux, des dépenses et des risques à courir : VIII, 512. 11. Celui qui a trouvé une chose, est tenu à en faire —, si cette chose doit avoir appartenu récemment à quelqu'un qui ne soit pas censé en avoir fait l'abandon, mais on n'est pas tenu à — pour des biens trouvés qui n'ont jamais eu de maîtres, tels que des pierreries trouvées sur un rivage, non plus que pour des biens perdus de temps immémorial, tels que des trésors, et qui en ce cas appartiennent au premier occupant, à moins que les lois civiles n'en attribuent la moitié ou toute autre portion au propriétaire du terrain : VIII, 583-584. 12. Quand l'un des solidaires a fait lui seul la — du tout, les autres ne sont plus tenus à la — du capital entier, mais ils doivent rembourser leur quote-part à celui qui a restitué : VIII, 518 et 521. 13. On peut faire — par les mains de son confesseur, pour éviter de faire connoître son crime : VIII, 518. 14. La — doit toujours se faire à celui même qu'on a dépouillé de son bien : VIII, 512-515. 15. Si celui à qui la restitution devroit se faire est déjà mort, on doit la faire à ses héritiers ; s'il est inconnu, on doit, après en avoir fait inutilement la recherche exacte, donner aux pauvres la chose qu'autrement on auroit à lui restituer : s'il est éloigné d'habitation, on doit lui en faire l'envoi, surtout s'il s'agit d'une chose de grande valeur, ou bien la déposer en un lieu sûr : 515. 16. Lorsqu'un prélat a donné sans en avoir le droit un bien qui appartient à l'Eglise, on doit en faire la — à l'Eglise, pour que la jouissance en passe

par voie de conséquence dans les autres choses sans lesquelles les actes intérieurs eux-mêmes ne pourroient exister : VI, 704-705. 2. La division du — des Juifs et l'existence simultanée de plusieurs rois doivent être considérées comme le châtiment des révoltes dont ce peuple s'étoit rendu coupable, et nullement comme le bien de la nation : VI, 632.

Ruth. — la Moabite, femme vertueuse, figure l'Eglise formée des peuples gentils, en ce que, malgré sa qualité d'étrangère, elle entra dans une des familles du peuple de Dieu : VI, 657.

S.

Sabbat. 1. De toutes les fêtes, le — est la seule qui soit commandée dans le décalogue, parce qu'il figuroit les bienfaits généraux de Dieu, tels que la création et la béatitude de l'autre vie : VI, 456, 458, 543 et 545; IX, 623 et 624. 2. Le — étoit prescrit aux Juifs pour trois raisons : 1° pour réprimer en eux l'avarice, en les obligeant de vaquer au service divin ; 2° pour prévenir les erreurs dans lesquelles ils auroient pu tomber au sujet de la création; 3° pour signifier le triple repos de Jésus-Christ dans le sépulcre, de l'ame qui a cessé de commettre le péché, et des bienheureux admis dans la patrie céleste : VI, 458, 545 et 650; IX, 621-628. 3. Par les œuvres serviles qu'il est défendu de faire les jours de —, il faut principalement entendre les péchés mortels, et secondairement les travaux qu'on impose particulièrement aux esclaves; mais on n'entend par là ni les péchés véniels, ni les œuvres qui ont pour objet le culte de Dieu, ni les travaux de l'esprit, ni les actions nécessaires pour la vie du corps ou pour la conservation des biens : VI, 694; VIII, 188-189; XII, 346-347. 4. Il étoit permis aux Juifs de pratiquer la circoncision et d'offrir des sacrifices les jours de — : IX, 625. 5. Les Machabées ont pu licitement livrer bataille, Elie faire une longue route pour sauver sa vie, et les apôtres broyer des épis le jour du — : *Ibid.* 6. Jésus-Christ ne violoit le — qu'en apparence : VI, 694; XII, 347. 7. Les Juifs auroient mieux fait de travailler un jour de —, que de perdre ce jour-là dans les jeux et dans l'oisiveté : IX, 626.

Sabellius. Hérésie de —. Voy. Hérésie, n. 13 et 14.

Sacerdoce. 1. En Jésus-Christ réside la plénitude divine du — : XIII, 82. 2. Jésus-Christ possédoit la puissance sacerdotale plus éminemment que les anges, parce qu'il étoit plus grand qu'eux dans ses deux natures, et les anges le servoient dans l'exercice de son — : XII, 26. 3. Il ne convenoit pas que Jésus-Christ reçût le caractère ni tout autre effet du —, parce qu'il est lui-même la source du — entier : XII, 34-37. 4. Le — de Jésus-Christ est éternellement subsistant sous le rapport de sa consommation et de sa fin, qui est la félicité des saints; mais il ne l'est pas, si ce n'est virtuellement, sous le rapport des œuvres expiatoires et des souffrances de sa passion, qui en furent l'exercice : XII, 37-39 et 40-41; XIII, 78. 5. Le — de Jésus-Christ produit deux effets requis l'un et l'autre pour la parfaite expiation du péché, savoir, la grâce qui efface la faute, et la satisfaction qui acquitte la peine : XII, 30-33. Tous les sacrements nous font participer au — de Jésus-Christ, en ce sens que nous recevons dans chacun quelque effet de ce — : XIII, 83. 7. Jésus-Christ n'a pas voulu naître d'une famille sacerdotale, afin que son — ne fût pas confondu avec l'ancien, quoique son — ait été lui-même figuré par ce dernier : XII, 26. 8. Le — des temps qui précédèrent la promulgation de la loi étoit établi en vertu de règlements purement humains, qui le déféroient aux aînés de chaque famille : VI, 598. 9. Le — de l'ancienne loi étoit la figure de celui de Jésus-Christ, quoiqu'il lui fût fort inférieur, puisqu'il n'étoit pas pour toujours durer et qu'il n'effaçoit point les péchés : XII, 26, 35, 37, 38, 39 et 40-41. 10. Le — de Jésus-Christ est selon l'ordre de Melchisédech, en ce qu'il surpasse en excellence le — légal qui le figuroit : 39-42. 11. Le — de Jésus-Christ, quant à l'oblation qui en fut l'objet, étoit figuré d'une manière plus expressive par le — légal que par celui de Melchisédech, puisque ce — s'exerçoit par l'effusion du sang; mais il étoit au contraire figuré plus expressément par celui de Melchisédech que par le — légal quant à sa participation et quant à son effet, en quoi consiste principalement son excellence : XII, 26; XIII, 37. 12. Le — lévitique étoit héréditaire et se transmettoit par droit de naissance : VI, 633; XII, 191. 13. Le — légal ne jouissoit point du pouvoir des clefs, mais le figuroit seulement : XIV, 360-361. 14. Le — est un ordre sacré qui a pour principal

tués avec une matière et une forme déterminées, comme il y en eut qui le furent sous la loi de Moïse : *Ibid.* 13. Il étoit nécessaire que d'autres — que ceux de l'ancienne loi fussent établis sous la loi nouvelle : 20 et 38-41. 14. Il n'y a que trois — nécessaires sans restriction pour le salut, savoir, le baptême pour toute personne sans distinction ni réserve, la pénitence après qu'on a commis quelque péché mortel, et l'ordre pour l'Eglise elle-même ; les autres — ne sont nécessaires que pour atteindre plus parfaitement la fin qu'on s'y propose, qui est le salut dont le principe est la grâce, de sorte qu'on ne pêche pas quand on omet de les recevoir, à moins qu'on n'en fasse en même temps mépris : 132-134 et 310. 15. Les — de la loi de nature n'étoient point obligatoires de droit divin, mais ils se pratiquoient de la manière que chacun jugeoit à propos : 16-17, 36-37 et 280. 16. Dieu seul est l'instituteur des —, mais ce sont les hommes qui ont inventé eux-mêmes les solennités qui en accompagnent l'administration : 87-90 et 663-664. 17. Dieu seul agit comme cause principale dans l'effet spirituel que produisent les — ; quant aux hommes et aux — eux-mêmes, ils n'y ont d'influence que comme causes instrumentales : 84-87, 92-93, 100 et 112. 18. Les — opèrent comme instruments de la justice divine dans la justification de l'homme ; mais il appartient à Dieu seul de sonder et de changer le cœur : II, 527-531 ; IX, 452. 19. Jésus-Christ agit d'autorité en sa qualité de Dieu dans l'effet spirituel qu'il fait produire aux — ; mais en sa qualité d'homme, il n'y agit que comme cause méritoire, et comme principal instrument, ou comme la principale des causes efficientes instrumentales : XIII, 90-93 et 95. 20. Tous les — de la nouvelle loi ont été immédiatement institués par Jésus-Christ : VI, 707-708 ; XIII, 92-93, 158 et 308. 21. La vertu de Jésus-Christ opère dans les — par manière de remède et d'expiation : XII, 581. 22. La foi dont le ministre peut être animé n'est pas nécessaire pour la validité des — : XIII, 111-115. 23. La dévotion du ministre peut avoir la vertu d'obtenir, non pas il est vrai l'effet propre des —, mais quelque chose de ce qui peut lui être annexé : 86 et 628. 24. Les prières qui accompagnent l'administration des — se font au nom de l'Eglise entière, et non en celui du ministre qui les prononce : 86. 25. L'intention du ministre est requise pour la validité des — : 26 et 107-111. 26. L'intention virtuelle suffit pour la validité des —, mais le ministre doit tâcher d'y apporter une intention actuelle, autant que le lui permet la foiblesse de notre nature : 110-111. 27. Les ministres même vicieux, s'ils sont tolérés dans l'Eglise, peuvent conférer validement les — : 97-100 et 112. 28. Les —, selon l'espèce à laquelle ils appartiennent, purifient, illuminent, ou perfectionnent à certains degrés l'ame du chrétien : 124. 29. L'efficacité et la vertu des — leur vient de Dieu comme de la cause principale, mais de la passion de Jésus-Christ comme de la première cause méritoire et de l'instrument conjoint ; de la foi enfin, comme du moyen d'application au sujet, de la vertu de l'agent principal : XII, 512 ; XIII, 56-59, 61-62, 86, 87-90, 105 ; XIV, 27 et 62. 30. Tous les — ont été institués pour remédier à quelque défaut de l'ame : XIII, 120-122. 31. Les — de l'Eglise ont pour double objet de perfectionner l'homme dans le service de Dieu, et de lui servir de remède contre le péché : *Ibid.* 32. Les — proprement dits de l'ancienne loi sont ceux qui signifioient la sainteté de Jésus-Christ, non en tant qu'il la possède lui-même, mais en tant qu'il la communique à l'homme : 8. 33. La passion de Jésus-Christ est la cause finale des — de l'ancienne loi, puisque c'est pour la signifier qu'ils ont été institués : 36. 34. Les objets sacrés et les — de l'ancienne loi figuroien ceux de la nouvelle, et les observances de la première figuroient les saintes pratiques de peuple nouveau, qui se rapportent toutes à Jésus-Christ : VI, 500 et 501. 35. Les — de l'ancienne loi étoient en grand nombre, si l'on envisage la diversité des cérémonies et des sacrifices qui y étoient en usage : XIII, 124. 36. Les — de l'ancienne loi communs à tout le peuple étoient au nombre de trois, savoir, la circoncision, la manducation de l'agneau pascal, et la purification de certaines impuretés, en tant qu'elle étoit un signe de l'expiation des péchés ; trois autres — concernoient spécialement les ministres, savoir, la consécration des prêtres, l'oblation des victimes, la consommation des pains de proposition et autres semblables, et les ablutions des mains et des pieds ainsi que la rasure des poils du corps : VI, 549-550. 37. Les — de l'ancienne loi sanctifioient en consacrant à Dieu, mais sans avoir pour cela aucune vertu de purifier l'ame ou de la confirmer dans la grace : XIII, 62. 38. Ils ne purifioient pas du péché, mais des impuretés légales, c'est-à-dire des irrégularités, et des empêchements que la loi multiplioit à dessein, pour imprimer plus profondément le respect et la crainte de Dieu : VI, 559-565

cevoir des formes immatérielles : I, 193; III, 349; IV, 292 et 506, V, 50-52. 7. Ce n'est par aucun de nos — que nous pouvons raisonner en procédant des causes à leurs effets ou des effets à leurs causes, mais seulement par notre intellect : II, 546-548; III, 369-372. 8. Les organes de nos — peuvent être impressionnés par les objets de deux manières, savoir, intérieurement et extérieurement : IV, 81-83. 9. Les — extérieurs ne perçoivent que les choses présentes, tandis que les — intérieurs perçoivent même les choses absentes : III, 222, 225 et 285; IV, 431 et 463; V, 133. 10. L'objet du — commun, ce sont les qualités sensibles, parce que cette faculté, étant une, embrasse tous les objets des cinq sens extérieurs : III, 218. 11. Le — commun ne forme pas un genre, mais il est la base commune et le principe des — extérieurs : I, 11 ; III, 225. 12. Le — commun perçoit les différences des qualités sensibles appartenant à différents genres, ainsi que les intentions que recèlent ces qualités, ce dont sont incapables les — particuliers : II, 521 ; III, 225. 13. Les — particuliers discernent les contraires dans les qualités sensibles, en tant qu'ils participent en quelque chose à la vertu du — commun, mais en dernière analyse c'est le — commun qui juge et discerne toujours, en révisant les perceptions des — particuliers : III, 225. 14. Même dans l'état d'innocence, l'homme n'auroit acquis la science qu'avec le secours de ses sens : III, 574. 15. L'Ecriture admet deux —, le — littéral ou historique, et le — spirituel ou mystique : et ce dernier se distingue en allégorique ou figuré, tropologique ou moral, et anagogique ou relatif à la céleste patrie : I, 30-33; VI, 493. 16. Dans l'Ecriture, outre le — principal que l'auteur a en vue, il peut y avoir d'autres — qui s'accommodent plus ou moins au premier : I, 29 et 31-32; III, 578-579. 17. L'Ecriture sainte toute seule, à l'exclusion de toute autre science ou écriture, renferme des — spirituels outre le littéral : I, 31. 18. La multiplicité des — dans l'Ecriture ne produit ni équivoque ni ambiguïté : I, 31-32. 19. Le — littéral de l'Ecriture ne peut jamais renfermer d'erreur : I, 33. 20. Le — littéral est celui qu'a eu en vue l'auteur sacré : I, 31. 21. Le — spirituel de l'Ecriture sainte est fondé sur le — littéral et le présuppose : I, 31-32. 22. Un seul et même passage de l'Ecriture peut renfermer plusieurs — littéraux : I, 31. 23. Le — parabolique est renfermé dans le — littéral, et non la figure qui lui sert de base : I, 33 ; VI, 507. 24. Le — spirituel ne renferme rien de nécessaire à la foi, que le — littéral n'exprime clairement quelque part ailleurs : I, 29 et 32. 25. Le — pratique est le talent de juger sainement de ce qu'on doit faire d'après les principes communément admis, et le — droit celui d'en juger d'après les principes plus élevés du droit naturel : I, 450; V, 423-426; VIII, 315, 351-356 et 372. Voyez plus bas Sensibilité, Sentir.

Sensibilité ou ame sensitive. 1. La — est une puissance passive : III, 229. 2. La — est une faculté corporelle, et par conséquent elle ne perçoit rien que de corporel : I, 189 et 194; III, 349; IV, 250; VIII, 269. 3. Il n'y a point de — active : III, 236. 4. La — est une sorte de diminutif de l'intelligence : III, 201.

Sensibles. 1. On distingue les — qui le sont de leur nature, et les — qui ne le sont que par accident : I, 357; III, 217. 2. Les sens renferment les similitudes des — propres immédiatement et en elles-mêmes, celles des — communs en elles-mêmes, mais non immédiatement; et quant à celles des — par accident, ils ne les renferment ni en elles-mêmes ni immédiatement, mais par accident seulement : I, 354-355. 3. Le sens mis en acte est le sensible mis en acte : I, 274; II, 496. 4. L'image sensible ne représente qu'un seul individu, et par conséquent elle ne fait connoître qu'un seul être particulier : I, 303. 5. Parmi les qualités —, les unes n'impressionnent les sens que spirituellement, telle est la couleur ; d'autres ne les impressionnent que matériellement, telles sont celles qui tombent sous le sens du goût ou sous celui du toucher ; les autres enfin les impressionnent des deux manières à la fois : III, 37 et 216-217.

Sensitif. L'appétit intellectif n'est pas de même nature que l'appétit — : III, 274.

Sensitive (ame). Voyez Sensibilité.

Sensualité. 1. Une chose peut appartenir à la —, ou comme préambule à la —, telle est la perception des objets sensibles, ou en elle-même, tel est l'attrait de l'ame pour ces objets : III, 277. 2. La — emprunte son nom des sens, et elle est la force appétitive de l'ame sensitive : 276-277. 3. La — s'entend de l'appétit sensitif, en tant que celui-ci est irraisonnable, désordonné et abject, et par conséquent elle ne sauroit être le sujet d'une vertu quelconque, mais plutôt celui d'une corruption incessante, et par conséquent on ne peut établir qu'une distinction de raison entre elle et l'appétit, soit concupiscible, soit irascible, car ils

soi-même ou quelque autre objet : 188-189 et 201. 8. Dieu peut se rendre comme témoin de la vérité d'un — 1° par la révélation de la vérité, 2° par la punition du menteur : 188 et 193. 9. L'obligation du vœu est plus forte que celle du — : 207-208. 10. Si le — est sincère, l'obligation qui en résulte suit l'intention de celui qui le prononce; mais s'il est captieux, il oblige d'après le sens que lui attribue celui à qui il est prêté : 206-207. 11. Le — promissoire entraîne après lui deux obligations, l'une d'y mettre de la sincérité, l'autre d'accomplir sa promesse; le — assertoire au contraire n'entraîne après lui de ces deux obligations que la première : 204 et 206. 12. Le — fait sous l'empire de la contrainte oblige dans le for de la conscience, mais non dans le for contentieux; on peut même faire des réclamations et porter ses plaintes devant l'autorité supérieure, quand même on auroit juré de s'abstenir de le faire : 206 et 335. 13. On ne doit point tenir le — où accomplir le vœu qu'on a fait, si l'un ou l'autre devient illicite ou contraire à un plus grand bien : 149, 172-173, 183-184 et 202-207. 14. Celui qui devient membre d'une cité n'est pas tenu en vertu du — qu'ont fait les autres de l'observer lui-même, car tout est — personnel, mais il y est tenu néanmoins par une sorte de devoir de fidélité : 333. 15. On peut être délié d'un — promissoire par celui à qui on l'a prêté, si ce — n'avoit pour but que l'avantage particulier de ce dernier, mais non si d'autres que lui s'y trouvent intéressés : 210-211. 16. Tout supérieur peut annuler le — fait par ses subordonnés dans les limites de son autorité, comme un père par rapport à ses enfants, un époux par rapport à son épouse : 212. 17. Un —, soit assertoire, soit promissoire, n'admet de sa nature aucune dispense, et on ne peut en être dispensé qu'autant que la matière voulue n'y a pas été posée : 208-212. 18. Dans le cas où il est douteux si un — est licite ou avantageux, tout évêque peut en dispenser : 211 et 335. Il convient d'être à jeun pour prêter — : 214. 18. Il n'est pas permis de faire — un jour de fête pour une affaire temporelle, à moins qu'il n'y ait nécessité, mais il est permis de le faire pour une cause spirituelle : 214. 19. On n'admet à faire — ni les enfants ni les hommes parjures, parce qu'ils le feroient sans respect, et on en dispense les prêtres, à moins qu'il n'y ait nécessité et qu'il ne s'agisse d'une cause spirituelle : 213-216. 20. Lorsqu'un infidèle est prêt à jurer une chose vraie par les faux dieux, on peut recevoir son —, mais il est défendu de le solliciter : 201-202 et 340. 21. On ne peut, sans pécher mortellement, imposer le — à celui qu'on sait être disposé à commettre un parjure, à moins qu'on ne le fasse d'office comme juge ou investi d'une fonction publique : 337-340.

Service. 1. Les œuvres de la chair détournent du — de Dieu à cause de la violence de la passion qui s'y joint et des embarras qui en sont la suite : X, 166. 2. Le — militaire est interdit aux clercs : VIII, 182-186. Voyez plus bas Serviteur.

Servir. Voyez plus haut Obéir, Service.

Serviteur. 1. — et maître sont deux termes corrélatifs, et par conséquent là où se trouve le domaine proprement dit, se trouve aussi le service entendu dans la rigueur du mot : IX, 12-13 et 425-429. 2. La relation qui existe entre — et maître est fondée sur la double idée d'activité et de passivité, et par conséquent elle n'affecte pas à proprement parler la nature, mais bien la personne en vertu de la nature de celle-ci : XII, 6 et 8. Voyez Esclave et Servitude.

Servitude. 1. La — est un état contre nature dans l'intention première de la nature, mais non dans la seconde, et ainsi elle a été introduite en punition du péché : VI, 353 ; XV, 144. 2. La — qui est du droit des gens est naturelle, non pas absolument parlant, mais sous le rapport des avantages qui devroient en résulter, et qui consistent en ce que le moins sage soit gouverné par le plus sage, et le moins fort aidé par le plus fort : *Ibid.* 3. En matière spirituelle, on distingue deux sortes de — et deux sortes de liberté, savoir, la — ou la liberté à l'égard de la justice, et la — ou la liberté à l'égard du péché : XI, 77. 4. Trois sortes de —, la 1re à l'égard du péché, la 2e à l'égard de l'homme, et la troisième à l'égard de Dieu : IX, 624; XI, 77. 5. C'est justement que Dieu a laissé l'homme sous la — du démon, quoique le démon lui-même ait injustement usurpé ce pouvoir : XII, 440, 504 et 514-515. 6. La — du péché est une vraie —, quoiqu'elle soit réputée liberté dans l'opinion; c'est tout le contraire qu'il faut dire de la — à l'égard de Dieu : XI, 77. 7. L'état de — est un empêchement dirimant de mariage, si l'autre partie contractante est dans l'ignorance à cet égard : XI, 140-145. 8. Les enfants et autres descendants suivent plutôt la condition de la mère que celle du père en fait de liberté ou de —, quoiqu'il y ait des exceptions à cette règle dans certains pays, où les enfants et petits-enfants suivent toujours

Simoniaquement. 1. On ne doit point se ordonner par un évêque promu —, quand même il ne seroit pas connu publiquement pour tel, et qu'il useroit d'ordres et de menaces; ou si on s'est laissé ordonner de même, on ne peut pas, à moins de dispense, exercer l'ordre qu'on a reçu de lui. On peut cependant recevoir les ordres de la main d'un évêque qui s'est rendu coupable de simonie ailleurs qu'à l'occasion de sa promotion : IX, 378. 2. Celui qui a reçu — un ordre sacré est suspens, et par rapport à lui-même, et par rapport aux autres, quand même son crime ne seroit pas devenu public; quant à celui qui l'a ordonné —, comme quant à ceux qui donnent ou qui reçoivent — des bénéfices, ou qui les procurent de cette manière, ils sont suspens par rapport à eux-mêmes et par rapport aux autres, si leur crime est public, et pour eux-mêmes seulement, si leur crime est caché : IX, 377-378.

Similitude. Voy. Image, Représentation, Ressemblance, Semblable.

Simonie. 1. La — est une volonté délibérée d'acheter ou de vendre un bien spirituel ou quelque autre chose qui s'y trouve annexé : IX, 351-356. 2. La — n'est pas un péché contre l'Esprit saint : IX, 354. 3. La — est une hérésie plus grave que celle de Macédonius par la profession extérieure qu'elle implique d'une erreur contraire à la foi : IX, 351. 4. Un acte est spirituel de deux manières, 1° quant à son principe, c'est-à-dire quant à la charge de s'en acquitter, 2° quant à sa fin; il est permis de le vendre au 1er titre, mais non au 2e, parce que ce seroit une — : IX, 361-367. 5. Il y a — à imposer une prière pour de l'argent, mais non à faire l'aumône aux pauvres afin qu'ils prient pour leur bienfaiteur : IX, 364. 6. Il est permis de vendre son travail d'avocat ou d'avoué dans une cause juste, mais non d'exiger un prix pour juger ou témoigner conformément à la justice, parce que le juge et le témoin y sont tenus par le devoir même de leur charge, au lieu que les fonctions d'avocat et d'avoué sont volontaires; il y auroit donc — dans le second cas, s'il s'agissoit d'une cause spirituelle, mais pas plus dans l'un que dans l'autre, si l'affaire étoit purement temporelle : VIII, 650-653; IX, 365-366. 7. Le pape peut pécher par — comme tout autre homme, et son péché est même alors d'autant plus grave, qu'il est plus élevé en dignité : IX, 356. 8. Il est permis à un évêque de retenir quelque chose des fruits d'un bénéfice vacant pour des œuvres pies, avant d'en faire la collation; mais il ne peut sans — exiger comme condition une cession de ce genre de celui même à qui il confère le bénéfice : IX, 370. 9. Lorsqu'un clerc rend à son évêque un service honnête et qui contribue à procurer un bien spirituel, il se rend digne par là d'un bénéfice ecclésiastique; mais si le service rendu n'est pas honnête; ou qu'il se rapporte aux choses temporelles, comme seroit par exemple un service temporel rendu au prélat dans la personne de ses proches ou dans ses biens domestiques, il y a là cette sorte de service intéressé qu'on appelle *munus ab obsequio*, et par conséquent — : IX, 373. 10. Il y auroit — à éloigner à force de présents, avant d'avoir acquis le droit d'obtenir un bénéfice, les obstacles que des rivaux pourroient y mettre, mais non de le faire après qu'on a acquis ce droit : IX, 361. 11. Il y a danger de — à faire de son autorité privée des permutations de bénéfices ou des transactions relatives aux prébendes : IX, 352. 12. Il y a — à recevoir un prix pour l'administration des sacrements, sans que la coutume puisse servir d'excuse à cet égard, mais il n'y en a point à recevoir une rétribution à cette même occasion pour son entretien : IX, 115 et 361. 13. Il y a — à exiger de l'argent d'un excommunié comme prix de l'absolution qu'on lui accorde, mais non à l'exiger comme peine de la faute qui lui a fait encourir les censures : IX, 360. 14. Il y a — à exiger une rétribution comme prix d'une consécration, d'une bénédiction, d'une ordination, du chrême ou des saintes huiles, ou de toute autre faveur spirituelle, à moins qu'on ne la reçoive à titre de traitement : IX, 360. 15. Il y a — à recevoir quelque chose pour l'exercice des fonctions spirituelles auxquelles on est tenu par devoir, ou pour la commission qu'on donne à d'autres de les remplir, ou pour la correction qu'on exerce, ou pour les graces qu'on accorde, ou pour l'instruction qu'on est tenu de donner, ou pour célébrer une fête, ou pour en remettre la célébration, quand même on ne s'y proposeroit que de soutenir par là son existence, parce qu'on est rétribué d'ailleurs pour toutes ces choses dont on est chargé d'office, quoique cependant on puisse dans les visites pastorales recevoir les vacations autorisées par l'usage : IX, 365-366. 16. Il y a — à statuer qu'on n'accompagnera point les funérailles à moins d'une somme déterminée, mais non à établir qu'on rendra tels ou tels honneurs à ceux pour qui aura été versée telle ou telle somme : IX, 365. 17. Il y a — à donner ou à recevoir quelque

T.

U.

V.

ferment une idée du temps, peuvent s'appliquer à Dieu, parce que le temps est compris dans l'eternité : I, 225. Voyez Parole.

Verbiage. Le — revient à la dissipation de l'esprit, et il a la paresse pour principe : VIII, 139.

Vérité. 1. La — peut se définir de huit manières : I, 333. 2. La — est une équation entre la pensée et ce qui en est l'objet : I, 439. 3. La — est primitivement dans l'intelligence et secondairement dans les choses : 331-334. 4. La — implique un rapport avec l'entendement, comme la bonté implique un rapport avec l'appétit : 332 et 338. 5. La — s'affirme premièrement de la pensée, secondement des paroles qui en sont l'énoncé, troisièmement des choses qui en sont l'objet : 346-347 et 349-350. 6. La — des non-êtres n'est que dans l'entendement, qui fait des non-êtres autant d'êtres de raison : I, 338, 343 et 348. 7. La — des expressions s'estime non-seulement d'aprés les choses qu'elles signifient, mais encore d'aprés la manière dont elles les signifient: II, 216. 8. La — des propositions n'est autre chose que celle des pensées, parce qu'en tant qu'elles sont dans l'intellect, elles sont vraies en elles-mêmes, et qu'en tant qu'elles sont exprimées, elles ne sont vraies que comme signes de la — qui est dans l'esprit: I, 346. 9. La — aussi bien que la justesse des principes généraux, est la même chez tous les hommes et également connue de tous; mais quant aux conclusions, si la — en est la même pour tous les hommes en ce qui concerne la théorie, quoique non également connue de tous, elle n'est ni la même pour tous les hommes, ni également connue de tous, en ce qui concerne la pratique : VI, 348-349. 10. Trois sortes de vérités, les — naturellement connues, les — infuses, et les — acquises : II, 574. 11. L'homme parvient à la connoissance de la — de trois manières, savoir, ou en la recevant de Dieu, ou en la recevant des hommes, ou en l'apprenant à force d'étude; on y parvient de la première manière par la prière, de la seconde par l'audition, et de la troisième par l'application de l'esprit : XI, 17. 12. Quatre sortes de —, la — de la vie, la — de la doctrine, la — de la justice, et la — du langage : I, 341 et 439-440; IX, 487-488. 13 La — réside proprement et principalement dans l'entendement de Dieu, secondairement quoique toujours proprement dans le nôtre, en troisième lieu et dans un sens impropre dans les choses : I, 346-347 et 349-350. 14. Dieu est la — première, souveraine et suréminente : I, 341-343; IV, 263. 15. La — en Dieu peut s'entendre soit dans son sens propre, soit dans un sens métaphorique; dans le premier sens, elle ne peut s'affirmer que de l'essence; dans le second, elle peut s'affirmer aussi de l'une des trois personnes, mais seulement de la personne du Fils : I, 342-343; II, 235. 16. L'esprit juge des choses d'après la — première, qui se réflète en lui comme dans un miroir par les premiers principes : I, 345; III, 332-334 et 418; VI, 324; X, 539. 17. Toute — vient de Dieu : I, 343. 18. La — première est la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions : VII, 238. 19. Toutes choses sont vraies d'une seule et même — qui est celle de Dieu, en tant qu'il est le principe efficient et exemplaire de tous les êtres; mais considérée formellement ou dans l'intellect, où elle existe à proprement parler, la — est multiple de même que les objets : I, 343-345; IV, 359. 20. Toute —, à l'exception de la — première, est sujette au changement en quelque manière: I, 348-351. 21. La — qui constitue l'homme véracc est une vertu, mais non précisément celle qui fait dire ce qui est vrai; dans ce dernier sens, elle est l'objet et la fin des vertus : I, 341 et 353-355; IX, 480-482. 22. La vertu de — n'est ni une vertu théologale, ni une vertu intellectuelle, mais une vertu morale : IX, 482. 23. La vertu de — est une vertu spéciale : IX, 483-485. 24. La vertu de — demande qu'on se montre tel dans sa conduite extérieure, et en particulier dans ses paroles et ses actions, qu'on l'est effectivement : IX, 482, 484, 487-488 et 494. 25. Cette vertu rentre dans la vertu de justice, puisque l'une comme l'autre implique un rapport avec autre que soi et établit une certaine égalité : IX, 486-488. 26. Cette vertu incline à atténuer plutôt qu'à amplifier, non qu'elle puisse porter à nier ce qui est vrai, mais en ce qu'elle ne porte à affirmer qu'avec réserve: IX, 489-490; X, 19. 27. La — de la vie trouve également son exercice dans toutes les vertus : IX, 485. 28. La — en elle-même est toujours aimable, et ce n'est qu'accidentellement qu'elle devient un objet de haine : V, 48-50; VII, 400. 29. La — créée est plus grande que l'esprit humain sous certains rapports, ou en tant qu'il trouve sa perfection à la connoître, mais non sous tous les rapports ou absolument parlant : I, 345. Voyez Vrai.

Verjus. Le — est en voie de devenir du vin, mais ce n'est pas encore du vin : XIII, 387.

Vertu. 1. Le mot — désigne une certaine perfection de la puissance, puisqu'il est de l'essence de la — d'être comme le dernier

terme de la puissance, et quant à l'acte, et quant à l'objet, et quant au mode : V, 382, 384, 386, 393 et 545 ; VIII, 347 ; X, 13. 2. Le mot — (autrement *force*) s'entend quelquefois de tout principe d'action ou de mouvement : V 6-7 et 214. 3. L'idée première de la — est un état conforme au mode de la nature, et par conséquent elle implique une certaine bonté : V, 635-638. 4. La — est la disposition d'un être parfait à ce qui convient le mieux à sa nature, en tant qu'elle implique une action par laquelle chaque chose atteint sa fin qui lui est propre : VII, 49 et 727-729. 5. Toute — humaine est une habitude d'une de nos puissances raisonnables, au lieu que toute — naturelle ou indépendante de la volonté, est une dans son genre, par la même qu'on la suppose exister : V, 381-383 et 396. 6. On appelle quelquefois du nom de — ce à quoi la — se rapporte, c'est-à-dire ou son objet ou son acte, comme on appelle du nom de foi tantôt les vérités qui en font l'objet, tantôt l'acte même de foi, ou bien enfin l'habitude de la foi en nous : V, 382-383. 7. Toute — humaine implique l'idée d'une habitude opérative et louable : V, 383-387, 393 et 637 ; VIII, 429. 8. Partout où se rencontre un obstacle à vaincre pour le bon usage de la raison, doit avoir lieu une — spéciale : X, 216 et 218. 9. La — est bonne, parce que d'autres choses le sont par elle : V, 391. 10. Différence entre la vraie et la fausse — : VII, 528. 11. Une habitude morale n'est une —, qu'autant qu'elle est conforme à la raison : V, 431. 12. La — simplement dite est appelée du nom d'amour, parce qu'elle dépend de la volonté, dont la première affection est l'amour : 398 et 489-490. 13. La — est l'ordre établi dans l'amour : 383. 14. La — est le bon usage du libre arbitre, puisque c'est dans ce bon usage que consiste précisément tout acte de — : 382-383. 45. La — est une qualité louable de l'esprit, qui met de la droiture dans nos actes, dont l'abus implique contradiction, et que Dieu forme en nous sans nous : V, 388-391 ; X, 471. 16. La —, en tant qu'elle se trouve soit dans la puissance irascible soit dans la puissance concupiscible, n'est autre chose qu'une certaine conformité de ces puissances avec la raison : V, 401 ; VI, 315. 17. La — en général est ce qui rend bon celui qui la possède, et qui revêt de bonté ce qu'il fait ; et cette bonté est ou purement matérielle, si elle est l'effet d'une — intellectuelle, ou formelle si elle est le résultat d'une — morale : VII, 416 ; VIII, 280 et 429. 18. La — forme le dernier terme que puisse atteindre une puissance, puisqu'elle est comme le but auquel doivent viser ses efforts : V, 382 et 386. 19. La — ne peut avoir pour objet que ce qui est bon et louable : VII, 164, 246 et 527 ; VIII, 347 et 349 ; IX, 18, 567 et 568 ; XI, 475. 20. L'objet d'une vertu quelconque, c'est le bien considéré dans la matière qu'elle concerne ; or la matière spéciale des vertus qui tirent leur nom de quelque condition générale de la —, c'est ce en quoi il est le plus difficile et le plus important d'observer cette condition : V, 506 ; X, 216. 21. La — vraie et simplement dite ordonne celui qui en produit les actes par rapport au bien principal ou universel ; la — imparfaite ou purement relative n'ordonne les actes que par rapport à un bien particulier ; enfin la — fausse est celle qui a pour effet d'éloigner de ce qui est le bien principal de l'homme : VII, 528. 22. La — simplement dite ne peut pas résider ailleurs que dans la volonté, ou dans quelqu'une des puissances de l'ame en tant que mues par la volonté : V, 385, 391, 396-399 et 409. 23. Aucune — n'a pour objet le bien particulier de l'individu, mais seulement Dieu ou le prochain : 405-407. 24. L'intellect ne sauroit être le sujet d'une — simplement dite, si ce n'est en tant qu'il peut être mû par la volonté ; mais il est le sujet des vertus intellectuelles : 396-399. 25. Toute —, comme tout vice, a la volonté pour cause, mais non pas toujours pour sujet : *Ibid.* 26. Une seule et même — peut résider à la fois dans plusieurs puissances diverses, mais non à des degrés égaux : 394-395. 27. Aucune — ne réside à proprement parler dans le corps, mais toutes résident dans l'ame : 384-385. 28. En Dieu est la — par excellence : I, 68. 29. La détermination de l'acte vertueux à ce qui est l'objet propre et direct de la — tombe sous le précepte, aussi bien que l'acte vertueux lui-même ; mais la détermination de cet acte à ce qui ne se rattache qu'accidentellement à l'objet propre et direct de la —, n'est pas de nécessité de précepte, à moins que ce ne soit à raison de certaines circonstances de temps ou de lieu : VII, 206. 30. Souvent on appelle du même nom, et l'acte vertueux, et la — elle-même : V, 625 ; X, 90. 31. Tout acte qui tend raisonnablement à quelque bien honnête est un acte de — : X, 176. 32. Tout acte de — doit 1° être fait sciemment, 2° être volontaire, 3° se rapporter à la fin voulue, 4° avoir un caractère de fermeté : VIII, 429. 33. Un acte de — peut être considéré, ou sous un rapport purement maté-

riel, ou sous le rapport formel; il n'est proprement un acte de — que sous ce dernier rapport : 50. 34. Toute — consiste principalement dans les sentiments de l'ame; quant aux actes extérieurs de —, on doit y garder une juste modération et savoir ne les pratiquer qu'à propos : X, 384-385. 35. Toute — qui modère l'amour de certains biens, modère par voie de conséquence la crainte des maux qui leur sont opposés : IX, 645 36. Des actes différents, mais dont la bonté est la même, appartiennent par cela seul à une même —; il en est autrement de ceux dont la bonté n'est pas d'une même espèce : VIII, 349. 37. Le même acte peut appartenir à une — comme son acte propre, et à une autre comme commandé par elle : VII, 135; VIII, 51; IX, 160; X, 179. 38. Une — est d'autant plus estimable, qu'elle se rapporte à un objet plus élevé : VII, 70 et 81; IX, 567; X, 80. 39. Une — peut ne venir qu'après une autre quant à l'acte, quoique l'une et l'autre aient été en même temps infuses dans l'ame : V, 494; XIV, 57-58. 40. Une — ne contrarie jamais une autre —, elle ne contrarie que le vice : IX, 390. 41. Tout vice est contraire non-seulement à la — parfaite, mais encore à la — imparfaite ou purement relative, considérée précisément comme vertu : V, 682-683. 42. Tout vice se nomme par la — dont il est le défaut, plutôt que par celle dont il est l'excès : IX, 457. 43. Lorsqu'une — est plus opposée à un vice qu'à un autre, le vice qui lui est le plus opposé emprunte son nom de la passion que la — dont il s'agit a principalement pour objet de réprimer : VII, 498; VIII, 367. 44. Les vices sont contraires à la — en tant qu'ils contredisent la raison, et aux dons du Saint-Esprit en tant qu'ils contrarient l'impulsion divine : V, 582. 45. Plusieurs vices différents peuvent être opposés en même temps à une seule et même —, 1° s'ils lui sont opposés en sens contraires les uns par rapport aux autres, 2° si, lorsqu'une — exige la réunion de plusieurs conditions, un vice résulte de l'absence d'une de ces conditions, et un autre de l'absence d'une autre différente : VII, 323-324; IX, 235 et 239. 46. Un vice peut être principal dans son genre, sans que la — dont il est l'opposé soit principale dans le sien : VI, 189; VIII, 122; IX, 587; X, 141-142, 416 et 418. 47. Une seule et même — peut avoir pour contraires des vices différents, si on la considère par rapport à ses différents actes : VIII, 23. 48. Le contraire de la — c'est le vice, si on la considère précisément comme —; c'est la malice ou la perversité, si on la considère sous le rapport de la bonté qu'elle renferme, ou bien encore c'est le péché, si on la considère sous le rapport de son objet, qui est la pratique du bien : V, 635-638. 49. On peut, tout en conservant l'habitude de la —, commettre un acte vicieux, à moins que cet acte n'aille jusqu'à détruire l'habitude contraire dans son principe même, comme on peut faire des actes de — tout en restant vicieux : V, 501-502, 643-646 et 682-683; VI, 64; VII, 566-571. 50. C'est le vice qui est directement opposé à la —; quant au péché, il est opposé, non pas précisément à la —, mais à l'acte vertueux : V, 643-646. 51. L'habitude d'une —, comme celle d'un vice, peut être détruite, de même qu'elle a pu être formée, par le mouvement qu'imprime la raison à la partie appétitive, en vertu du jugement qu'elle forme, soit par l'effet de l'ignorance, soit sous l'empire d'une passion, soit par détermination délibérée : V, 363. 52. Ce nom de — peut s'entendre, 1° de l'habitude vertueuse, 2° de l'objet de la —, 3° de ses actes : V, 382. 52. La —, entendue de l'habitude vertueuse, se divise en diverses espèces, en tant que le bien de la raison ne se trouve pas toujours possédé ou accompli ni selon le même ordre, ni selon la même mesure : V, 472. 53. On appelle — simplement dite celle qui met la rectitude dans les actions, comme par exemple les vertus morales, et — relative celle qui consiste seulement à donner la faculté de bien faire, comme en général les vertus intellectuelles : V, 396-399, 408-410, 415-418, 471 et 545. 54. La — peut se rapporter à certaines choses, ou comme à son objet, ou comme à ses actes : 410. 55. Une chose peut procéder de la racine d'une —, ou d'une manière directe, comme l'acte procède de l'habitude, ou d'une manière indirecte, c'est-à-dire occasionnellement, comme le péché : VII, 482. 56. La — peut rencontrer des obstacles de deux genres différents, les uns qui tendroient à la détruire dans son essence, les autres qui ne s'attaquent qu'à ses divers degrés de perfection : X, 263. 57. La sagesse n'est pas une — théologale, parce qu'elle n'a pas Dieu pour objet immédiat : V, 489. 58. Aucune — ne sauroit être une passion : 441-443. 59. Il n'y a pas qu'une — morale, mais plusieurs distribuées chacune dans leurs espèces : 454-457. 60. Toute — morale a pour fin d'atteindre le milieu dans la matière qu'elle concerne, tel qu'il lui est déterminé par les

règles de la prudence : 546. 61. Toute — morale ne se rapporte pas au plaisir ou à la tristesse comme à son objet, mais comme à une conséquence plus ou moins éloignée : V, 451-452 et 458 ; VIII, 451. 62. Toute — morale a pour effet certaines actions et certaines passions, quoique toutes n'aient pas des passions pour objet, mais les unes ont pour objet certaines actions, les autres certaines passions : V, 457-459. 63. La — morale est compatible avec la passion et la tristesse, comme elle peut exister sans passion : III, 526 ; VIII, 450-453. 64. Une même — morale, à savoir la tempérance, gouverne toutes les passions de la puissance concupiscible, parce que toutes ces passions se tiennent et s'enchaînent les unes aux autres ; mais il ne suffit pas d'une — morale pour gouverner toutes les passions de la puissance irascible : V, 462-464. 65. La même — morale suffit pour gouverner les passions contraires : 463 et 464. 66. Tout acte humain qui présente un caractère particulier de bonté, suppose par là même une — spéciale : IX, 483-484 et 538 ; X, 89 et 216 ; XIV, 43 et 45. 67. Tout acte bon, du moment où il procède de la volonté de l'homme, correspond à une — humaine : VII, 416; IX, 14 et 415; XIV, 43 et 45. 68. Tout acte vertueux concourt à former la — du même genre, si c'est une — acquise, mais il n'y concourt que comme disposition, et la formation de cette — n'est complétée que par le dernier acte vertueux, agissant en vertu de tous les autres : VII, 549. 69. Toute — acquise a pour fin le bien-être de la société civile, et toute — infuse le bonheur de la céleste patrie : V, 506-507. 70. Une — acquise peut s'affoiblir par la cessation de ses actes, mais il en est autrement des vertus infuses : VII, 558-562. 71. Une — naturelle ne peut produire jamais que les mêmes actes, au lieu que la — qui a la raison pour régulatrice, peut opérer de plusieurs manières différentes : V, 318, 320 et 384. 72. La pénitence produit la grace en tant qu'elle est un sacrement, mais non en tant qu'elle est une vertu : XIV, 108.

Vertus. 1. Les — et les vices se spécifient d'après ce qui en est l'objet direct, et non d'après ce qui ne leur est qu'accidentel ou qui arrive contre l'intention de l'agent : IX, 484-485. 2. Les — se distinguent spécifiquement par leur objets : VI, 376; VII, 437, 451, 454 et 456; VIII, 47 et 281-284. 3. On distingue dans les — morales leur matière prochaine qui est pour l'ordinaire une passion, et leur matière éloignée, qui consiste dans les objets de ces mêmes passions : V, 466-469; IX, 560 et 567. 4. Les objets des passions des diverses puissances en produisent les diverses espèces, en tant qu'ils se rapportent diversement à l'appétit sensitif, comme ils produisent les différentes espèces de —, en tant qu'ils se rapportent diversement à la raison : V, 466. 5. Toutes les — qui ont pour effet de perfectionner l'intellect excluent absolument l'erreur, mais il en est autrement de celles qui ont pour effet de perfectionner la partie appétitive : VII, 164. 6. Les — perfectionnent notre être moral en nous faisant suivre nos inclinations naturelles conformément à la loi qui les régit, et par conséquent, à chaque inclination naturelle, correspond une vertu spéciale, chargée d'en diriger les actes : IX, 470. 7. Toutes les — qui ont pour objet de gouverner les passions résident dans l'appétit sensitif : V, 402. 8. Les — qui ont pour but de diriger les actions et qui résident dans la volonté, ou dans l'intellect, soit spéculatif, soit pratique, conviennent éminemment à Dieu, mais celles qui s'exercent à l'encontre des passions ne peuvent être en Dieu que métaphoriquement, pourvu toutefois qu'elles aient pour but, ainsi que les premières, un bien spirituel; quant aux — qui gouvernent les passions en vue d'un bien matériel, on ne peut en aucune manière les attribuer à Dieu, non plus que celles qui ont pour unique effet de perfectionner la vie active : I, 436 ; V, 482-484. 9. Les — qui ont la raison humaine pour toute règle peuvent être l'effet du travail de l'homme, à la différence de celles qui ont pour maître Dieu lui-même : V, 342-348, 499-504 et 525-526; VI, 316. 10. Les — théologales ne peuvent nous venir que de Dieu; quant aux autres —, elles nous sont naturelles quant à l'aptitude qui est en nous pour les acquérir, mais non quant au fait de les avoir : V, 337-341, 496-499, 502, 504 et 640; VI, 192 et 357; VIII, 305-307; IX, 638; X, 115. 11. Les — infuses nous sont données de Dieu sans concours de notre part, mais non toujours sans notre consentement : V, 391. 12. L'adjonction des — secondaires et de leurs actes aux — et aux actes des — principales se fait plutôt d'après la considération du mode, qui est comme la forme de la vertu, que d'après la considération de la matière : X, 341 et 385-387. 13. L'acte intérieur et l'acte extérieur ne requièrent point deux — distinctes : VIII, 46. 14. Les actes extérieurs doivent être considérés comme les actes propres des — aux fins desquelles ils se rapportent par leur espèce : VII, 225. 15. La diversité

quoiqu'il puisse lui faire changer invinciblement ses déterminations, en agissant sur elle comme sur la nature : IV, 326 et 371. 43. Aucun être créé ne peut imposer de nécessité, pas plus que de contrainte, à la — : IV, 325-326. 44. Les passions de l'ame ne peuvent pas imposer de contrainte à la —, quoiqu'elles puissent lui faire changer ses déterminations en l'inclinant de leur côté : IV, 333 et 360-362. 45. Il y avoit en Jésus-Christ deux volontés, savoir la — divine et la — humaine, mais sans aucune contrariété entre elles deux : XI, 690-710. Voyez Vouloir.

Volupté. Aristote dit de la — qu'elle est une déesse artificieuse, parce qu'elle surprend l'homme à l'improviste, comme cela a lieu dans toute sorte d'artifices ; mais ce n'est pourtant pas l'astuce qui caractérise principalement son action, c'est plutôt la force de la concupiscence et du plaisir : VIII, 408.

Vomissement. 1. On peut provoquer le — d'après le conseil des médecins pour se guérir d'une maladie : X, 214 et 229. 2. Le — est répréhensible, s'il est l'effet de l'ivresse ou de la gourmandise, mais non s'il n'est qu'un accident de l'infirmité humaine : XIII, 692.

Vouloir. Nous pouvons commencer à — une chose que nous ne voulions pas auparavant, en deux sortes de circonstances : 1° lorsque cette chose commence à nous devenir bonne, quoiqu'elle ne nous le fût pas auparavant; 2° lorsque nous venons à découvrir, en changeant d'idée, qu'elle nous est bonne : I, 401.

Voyage. Il n'est pas nécessaire que le voyageur, dans son chemin, pense à chaque pas qu'il fait au but de son — : IV, 21[illegible].

Vrai. L'idée du — implique celle de l'être, mais non réciproquement ; et par conséquent on ne sauroit avoir l'idée du — sans avoir celle de l'être, au lieu qu'on peut avoir l'idée de l'être sans avoir celle du —, bien que l'un soit dans la réalité inséparable de l'autre : I, 338-339. Voyez Vérité.

Vue. 1. La dénomination de — s'applique par extension à toute connoissance, soit des objets sensibles, soit des objets intellectuels, à cause de la dignité du sens de la — et de la certitude de ses perceptions : III, 37. 2. On dit d'une chose qu'elle est —, lorsqu'elle affecte par elle-même notre intellect ou quelqu'un de nos sens, et qu'elle arrive ainsi à notre connoissance : VII, 165-171. 3. La — donnée par l'effet d'un miracle à un aveugle de naissance ne seroit pas d'une autre nature que celle que nous recevons en naissant : III, 517 ; V, 507. 4. Les choses sensibles prises d'une manière générale sont principalement distinguées par le sens du toucher, et davantage encore par celui de la — : XII, 635. Voy. Vision.

Z.

Zacharie. — Commit un péché d'incrédulité par la demande qu'il fit à l'ange d'un miracle : IX, 323.

Zachée. — n'étoit pas obligé de rendre le quadruple de ce qu'il pouvoit devoir ; mais en promettant de le faire, il témoignoit vouloir faire une œuvre de surérogation : VIII, 510.

Zélotypie. Voyez Jalousie et Zèle.

Zèle. 1. Le mot — se dit quelquefois d'un amour intense, qui repousse tout partage dans la possession de l'objet aimé : V, 32-34. 2. Trois sortes de — : celui de l'époux, celui de la jalousie coupable, et celui de l'amitié : *Ibid.* 3. Le — qui a pour objet des biens honnêtes est louable ; quant à celui qui a pour objet des biens temporels, il peut être coupable, comme il peut être sans péché : VIII, 143-146. 4. L'envie se prend quelquefois pour le — : VIII, 146.

TABLE V,

indiquant les sujets d'instructions pastorales à donner, conformément à l'usage de l'Eglise romaine, sur les Epitres et les Evangiles de tous les dimanches et de toutes les principales fêtes de l'année, tels qu'on a pu les recueillir des diverses parties de la Somme théologique.

Le mode d'indication des tomes et des pages sera le même pour cette table que pour les précédentes. On fera bien de consulter sur chaque texte de l'Ecriture, que nous nous contentons d'indiquer ici, la table générale des passages de l'Ecriture sainte donnée en tête de tout ce travail.

Ier DIMANCHE DE L'AVENT.

EPITRE (Romains, XIII, 11-14).

Cum credidimus. Sujets d'instructions sur la foi : VII, 157-280, 314-371 et 407-410. La foi est de nécessité pour le salut : 198-201. Les vérités de la foi ont été convenablement divisées par articles : 171-174. Ces articles se trouvent énumérés d'une manière convenable : 180-184. Il a été convenable de les rédiger dans un symbole : 185-188. On doit croire comme de foi tout ce que contiennent les Evangiles, ou qui a été défini comme tel par les papes et les conciles : 185-192 et 264-267.

Nox præcessit. Comparaison à faire entre la loi ancienne et la loi nouvelle : VI, 683-700.

Non in comessationibus et ebrietatibus. Sur la gourmandise : X, 200-214. Sur l'ivrognerie : 224-232,

Non in cubilibus et impudicitiis. Sur la chasteté : X, 233-241. Sur la luxure : 260-271.

Non in contentione et æmulatione. Sur la discorde : VIII, 152-159. Sur la contention : 159-164. Sur l'envie : 140-152.

Induimini Dominum Jesum. Deux manières d'être revêtu de Jésus-Christ : XIII, 273.

EVANGILE (Luc, XXI, 25-33).

Erunt signa in sole. Sur les signes qui précéderont le jugement : XV, 586-606. Comment entendre ces paroles, que le soleil, la lune et les étoiles ne donneront plus leur lumière : 595-600.

Nam virtutes cœlorum movebuntur. Comment interpréter ces paroles, que les vertus des cieux seront ébranlées : 600-606.

Filium hominis venientem. Sur le jugement général : XII, 688-692 ; XVI, 54-104. Pouvoir judiciaire du Christ : XII, 676-694. Ce pouvoir lui appartient véritablement : 676-679. Ce pouvoir s'étend sur toute la nature angélique, comme sur toute créature humaine : 685-688 et 690-692.

Cum potestate magna. Les réprouvés seront alors forcés de reconnoître la divinité de Jésus-Christ, mais ils ne verront pas pour cela l'essence divine : XVI, 100-104. Voyez Commémoration générale des morts, Evangile.

IIe DIMANCHE DE L'AVENT.

EPITRE (Rom., XV, 4-13).

Quæcumque scripta sunt. Sur le besoin que nous avons des saintes Ecritures, sur la nature et l'excellence des enseignements que nous pouvons y puiser, et sur la diversité des sens qu'elles peuvent présenter à l'esprit : I, 4-33. L'Ecriture sainte ne renferme rien que de vrai dans toutes ses parties : tome IX, page 503.

Sapere in alterutrum. Sur l'obligation d'éviter la discorde : VIII, 152-158.

Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis. Il convenoit que le Christ annonçât son Evangile aux Juifs, avant de le faire porter aux gentils : XII, 366-372.

Gentes autem super misericordia honorare Deum. Il y a dans la conversion des Juifs une raison de justice, qu'on ne voit pas dans celle des peuples gentils : I, 446.

EVANGILE (Matth., XI, 2-10).

Tu es qui venturus es. On ne doit point inférer de ces paroles que Jean-Baptiste ait jamais révoqué en doute la divine mission du Sauveur : VII, 213.

Qui non fuerit scandalizatus. Sur la foi, et en particulier sur les péchés opposés à cette vertu : VII, 313-397. Sur la foi informe : 270-276. La foi au moins implicite du mystère de

IIIe DIMANCHE DE L'AVENT.

Epitre (Philipp., IV, 4-7).

Evangile (Jean, I, 19-28).

IVe DIMANCHE DE L'AVENT.

Epitre (I Cor., IV, 1-5).

Evangile (Luc, III, 1-6).

JOUR DE NOEL (Messe de minuit)

Epitre (Tite, II, 11-14).

dont l'un et l'autre étoient l'objet de la part de leur divin maître : I, 431-432.

Tu me sequere. Sur la vie contemplative : XI, 8-40 et 52-66. Sur l'état de perfection : 80-112.

Quod discipulus ille non moritur. Sur la nécessité de mourir imposée à tous les hommes : VI, 140-141. Sur la mort considérée comme punition du péché de nos premiers parents : X, 433-439.

FÊTE DES SAINTS INNOCENTS.

EPITRE (Apocal., XIV, 1-5).

Habentes nomen ejus. Sur la cause qui fait le martyr : IX, 679-682. Une vertu quelconque, aussi bien que la confession de la foi, peut valoir à celui qui fait pour elle le sacrifice de sa vie la couronne du martyre : *Ibid.* Sur l'auréole des martyrs : XVI, 240-249.

Et cantabant quasi canticum novum. Sur la nature du cantique que chantent les vierges : X, 259.

Hi sequuntur Agnum. Ce que c'est que suivre l'agneau partout où il va : *Ibid.*

EVANGILE (Matthieu, II, 13-18).

Angelus Domini apparuit in somnis Joseph. Comparaison à faire entre l'apparition de l'ange à Joseph et celle qui avoit été faite à Marie : XII, 154.

Et fuge in Ægyptum. Sur les imperfections de notre nature acceptées par le fils de Dieu : XI, 599-642.

Et mittens occidit multos pueros. Sur la qualité de martyrs attribuée aux saints Innocents : IX, 668-669.

A bimatu et infra. Pour quelles raisons Hérode comprit dans son arrêt sanguinaire tous les enfants qui n'avoient pas plus de deux ans : XII, 271-272. Sur les trois espèces de baptêmes : XIII, 177-180. Sur le baptême des enfants : 230-235. Pourquoi le baptême ne nous délivre point des peines du péché attachées à la vie présente : 253-256.

DIMANCHE DANS L'OCTAVE DE NOEL.

EPITRE (Galates, IV, 1-7).

Sub elementis mundi eramus servientes. En quel sens la loi ancienne étoit une loi de servitude et de crainte : VI, 308-310, 686 et 687-688.

At ubi venit plenitudo temporis. Sur les convenances de l'époque de la venue du Messie : XII, 248-250.

Misit filium. Sur la mission des personnes divines : II, 295-320.

Factum ex muliere. Sur la vérité de l'humanité du Christ : XII, 162-166 et 174-178.

Muliere. Sens de ce mot *femme* appliqué à la Sainte Vierge : XII, 122.

Factum sub lege. Pour quelles raisons le Fils de Dieu a voulu être soumis à la loi : XII, 281 et 345-348.

Ut adoptionem filiorum Dei reciperemus. Sur notre qualité d'enfants adoptifs de Dieu : XII, 42-53. Sur la bonté que Dieu nous témoigne en nous appelant à l'héritage de sa béatitude céleste : 42-45. Sur la différence de la qualité d'enfants adoptifs de Dieu d'avec celle de son Fils unique : 46. On n'est adopté parfaitement parmi les enfants de Dieu qu'au moyen de la grace et de la charite : 49-50. Voyez sur l'adoption divine l'épître du 8e Dimanche après la Pentecôte.

EVANGILE (Luc, II, 33-40).

Positus est hic in ruinam. Sur le scandale : VIII, 201-226. Le scandale passif peut avoir lieu sans le scandale actif, et réciproquement : 205-206.

Et tuam ipsius animam pertransibit gladius. En quoi consistoit le glaive qui devoit percer l'ame de la sainte mère de Dieu : XII, 110.

Et erat Anna prophetissa. Comment la naissance du fils de Dieu a pu être manifestée aux deux saints vieillards Siméon et Anne : XII, 258. Pour quelle raison la naissance de Jésus-Christ n'a été connue de Siméon, qui attendoit la rédemption d'Israël, qu'après avoir été manifestée à des mages et à des bergers dont rien ne prouve qu'ils l'attendissent avec la même sollicitude : 270.

Non discedebat de templo. Utilité d'un lieu particulièrement destiné à la prière : IX, 99-102. Avantages que présente en particulier l'érection des temples : 101. Raisons de l'usage de se tourner de préférence vers l'Orient quand on prie : 101-102.

Jejuniis. Sur le jeûne : X, 175-199.

Obsecrationibus. Sur la prière : IX, 40-92. Sur les chants sacrés : 2 9-233.

In civitatem suam Nazareth. Pourquoi la ville de Nazareth est appelée la ville du Fils de Dieu, quoiqu'elle n'ait pas été le lieu de sa naissance : XII, 247.

Plenus sapientia. Sur la science dont l'ame de Jésus-Christ a toujours été douée : XI, 619-622.

FÊTE DE LA CIRCONCISION.

EPITRE (Tite, II, 11-15).

Apparuit gratia Dei. Sur la manifestation du Christ : XII, 250-278. En quel sens la ve-

Obtulerunt ei munera, aurum, thus et myrrham. Les mages confessèrent par la nature de leurs présents la vérité des deux natures de Jésus-Christ : XII, 278.

DIM. DANS L'OCTAVE DE L'ÉPIPHANIE.

Epitre (Romains, XII, 1-5).

Exhibeatis corpora vestra hostiam sanctam. En quel sens on peut appeler un sacrifice l'offrande qu'on fait à Dieu de sa personne par la pratique des bonnes œuvres, et en particulier par le jeûne, la continence et le martyre : IX, 109 et 110. Sur les parties de la tempérance : X, 148-223, 233-259, 310-321, 334-344, 369-396, 453-457, 467-495.

Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona. En quel sens il est permis de faire l'épreuve de la bonté et de la volonté de Dieu : IX, 322.

Sapere ad sobrietatem. Comment appliquer la sobriété à la contemplation de la sagesse : X, 217. Sur l'humilité et sur l'orgueil : X, 375-420.

Unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei. La foi est une vertu divinement infuse : VII, 270-273. Elle peut être plus grande dans un fidèle que dans un autre : 267-270.

Sicut in uno corpore multa membra habemus. L'ame elle-même, quoiqu'elle soit une dans son essence, est multiple dans ses facultés : III, 169.

Ita multi unum sumus in Christo. Raison de la diversité d'états et d'offices dans l'Eglise : XI, 70-73.

Evangile (Luc, II, 42-52).

Secundum consuetudinem festi. Sur les fêtes de l'ancienne loi, causes historiques et symboliques de leur institution : VI, 542-545. Quelles sont les fêtes du nouveau Testament qui ont succédé à celles de l'ancien ; VI, 607-608. Sur l'observation du sabbat et sur celle du dimanche : IX, 620-628.

Et non cognoverunt parentes ejus. En quel sens on peut dire de S. Joseph qu'il étoit le père de Jesus-Christ : XII, 121-122.

Interrogantem eos. Quel étoit le but des interrogations de l'enfant Jésus adressées aux docteurs de la loi : XI, 579.

Super prudentia et responsis ejus. Sur la science que possédoit l'enfant Jésus : XI, 539-582.

Erat subditus illis. Sur la piété filiale : IX, 382-393. Sur l'obéissance : 412-431.

Et mater ejus conservabat omnia verba hæc. La sainte Vierge faisoit usage du don de sagesse qu'elle avoit reçu, en se livrant à la contemplation : XII, 114.

Proficiebat sapientia. En quel sens on peut dire de Jésus-Christ qu'il croissoit en science : XI, 571-582.

Et gratia. Comment pouvoit-il croître en grace, puisqu'il avoit reçu la plénitude de la grace dès le moment de sa conception : XI, 492-495.

IIe DIMANCHE APRÈS L'ÉPIPHANIE.

Epitre (Romains, XII, 6-16).

Habentes donationes secundum gratiam, quæ data est nobis, differentes. Sur la distribution de la grace dont Jésus-Christ possède la plénitude dans tous les membres de son corps mystique : XI, 70-73. Sur les dons du Saint-Esprit : V, 576-605 Sur les graces gratuitement données : VII, 54-57 et 64-71.

Prophetiam. Sur le don de prophétie : X, 496-574. La prophétie prise dans son sens absolu, ne sauroit être un don purement naturel : 517-522.

Honore invicem prævenientes. Sur l'honneur particulier qu'on doit à ses supérieurs : IX, 404-406.

Spe gaudentes. La joie est un effet des vertus d'espérance et de charité, mais principalement de cette derniere : VIII, 4.

Benedicite persequentibus vos. Jusqu'à quel point on est obligé de donner à ses ennemis des témoignages d'affection : VII, 595-597. Sur le devoir de prier pour nos ennemis : IX, 60-62.

Nolite maledicere. Jusqu'à quel point toute parole de malédiction nous est interdite : VIII, 690-693.

Evangile (Jean, II, 1-11)

Nuptiæ factæ sunt Sur le sacrement du mariage : XV, 1-349. Ce sacrement confère véritablement la grace : 28-32. Sous quelles conditions il est permis aux époux d'user du mariage : 10-18. Comment il peut être méritoire : 18-20. L'état de virginité l'emporte sur celui de mariage : X, 253-256. Sur les avantages attachés à l'état de mariage : 99-119.

Dicit mater Jesu ad eum. La sainte Vierge est vraiment la mère de Jésus-Christ : XII, 233-234.

Nondum venit hora mea. Il convenoit que le Christ attendît l'époque des noces de Cana pour montrer le pouvoir qu'il avoit de faire des miracles : XII, 386-388.

Dicit ei Jesus : Implete hydrias aqua. Sur les miracles de Jésus-Christ : XII, 380-393.

Bonum vinum ponit. Pourquoi l'eau se trouva changée en un vin excellent au lieu de vin de qualité ordinaire : XII, 411.

Hoc fecit initium signorum Jesus in Cana

Galilææ. Examiner si ce fut là véritablement le premier des miracles du Sauveur : XII, 262-263 et 386-388. Voir sur les miracles de Jésus-Christ, IVe Dimanche de Carême, Evangile.

Et manifestavit gloriam suam. Les miracles de Jésus-Christ prouvoient abondamment sa divinité : XII, 388-393.

Et crediderunt in eum discipuli ejus. Les disciples de Jésus-Christ présents aux noces de Cana croyoient d'avance en lui, mais leur foi fut affermie par ce miracle qu'ils lui virent opérer : XII, 388.

IIIe DIMANCHE APRÈS L'ÉPIPHANIE.

Epitre (Romains, XIII, 16-21).

Nolite esse prudentes apud vosmetipsos. C'est tomber dans l'orgueil que d'être prudent à ses propres yeux, c'est-à-dire que de s'attribuer à soi-même ce que l'on tient de Dieu : X, 407-411. La prudence parfaite ne se trouve point dans les pécheurs : VIII, 300-303. La prudence véritable se trouve en tous ceux qui possèdent la grace sanctifiante : 303-305. La prudence ne nous vient point de la nature : 305-308.

Sed etiam coram hominibus. Le désir de plaire aux hommes peut être exempt de faute : IX, 545.

Cum omnibus hominibus pacem habentes. Conditions de la véritable paix : VIII, 18.

Non vos defendentes. Il est permis de se défendre en cas de nécessité : VIII, 181 et 558 ; XI, 236-237. Il n'est permis de donner la mort en se défendant, qu'autant qu'on a l'intention de se renfermer dans les bornes d'une légitime défense : VIII, 555-558.

Mihi vindicta. En quels cas la vengeance est défendue ou permise : IX, 464-469.

Sed et si esurierit inimicus tuus, ciba illum. Il y a obligation de venir en aide à nos propres ennemis en cas de nécessité : VII, 597.

Evangile (Matthieu, VIII, 1-13).

Ecce leprosus. Rapports entre la lèpre et l'hérésie : VI, 557 et 559. Sur l'hérésie : VII, 351-365. L'hérésie a pour matière propre les choses qui appartiennent à la foi : 354-358. Jusqu'à quel point on doit tolérer les hérétiques : 358-361. A quelles conditions l'Eglise a coutume de les recevoir : 362-365. Peut-on appeler un hérétique du nom de fidèle, ou dire de lui qu'il a la foi par rapport aux vérités de foi qu'il a conservées : 264-267.

Adorabat eum. Sur l'adoration due au Christ : XII, 65-86.

Tetigit eum. En touchant un lépreux, Jésus-Christ n'a-t-il point violé la loi : VI, 693-694. Pourquoi toucha-t-il de sa main le lépreux qu'il guérissoit, tandis qu'il pouvoit le guérir d'une seule parole : XII, 410.

Vide nemini dixeris. N'y avoit-il point contradiction entre la défense qu'il lui fit de parler à personne du miracle de sa guérison, et l'intention qu'il avoit de l'en laisser libre : IX, 424 ; XI, 597 ; XII, 412.

Vade et ostende te sacerdoti. Dans quel but Notre-Seigneur recommandoit-il au lépreux déjà guéri d'aller se présenter au prêtre : VI, 565, 602 et 603.

Domine, non sum dignus. Expliquer le contraste qui se trouve entre le langage du centenier qui se reconnoît indigne de recevoir Jésus-Christ dans sa maison, et l'action de Zachée qui s'empressa de le recevoir dans la sienne, et en faire l'application aux paroles et à l'action du communiant : XIII, 593.

Et dico huic : Vade, et vadit. Sur l'obéissance, et sur le vice qui lui est opposé : IX, 412-438. Jusqu'à quel point les inférieurs sont-ils obligés d'obéir à leurs supérieurs : 425-429. Combien l'obéissance est agréable à Dieu : 419-423.

Audiens autem Jesus, miratus est. Concilier cette admiration que témoigne Jésus-Christ, avec la connoissance qu'il avoit d'avance de la foi du centenier : XI, 632-634.

Tantam fidem. La foi peut être plus grande dans un fidèle que dans un autre fidèle : VII, 267-270.

In regno cœlorum. Pourquoi la béatitude céleste est appelée royaume des cieux : IV, 287.

IVe DIMANCHE APRÈS L'ÉPIPHANIE.

Epitre (Romains, XIII, 8-10).

Nemini quidquam debeatis. Enumération et raison des devoirs que les inférieurs ont à rendre à leurs supérieurs : IX, 398.

Nisi ut invicem diligatis. Sur l'amour du prochain : VII, 605-641.

Qui enim diligit proximum. En quoi un homme, quel qu'il soit d'ailleurs, est-il notre prochain : VIII, 243. Raison de l'amour dû au prochain : VII, 573 et 602 ; VIII, 243.

Legem implevit. Concilier la multitude des préceptes avec cette affirmation de l'apôtre : VI, 423 et 641 ; VIII, 232. Etoit-il necessaire de diviser en deux le précepte de la charité : VIII, 230-232. Suffit-il de ces deux préceptes : 232-235.

Nam non adulterabis. Sur chaque précepte du décalogue en particulier : VI, 446-487 ; IX, 611-634.

Evangile (Matthieu, VIII, 23-27).

Ascendente Jesu in naviculam. En prenant

un corps semblable au nôtre, le Fils de Dieu en a-t-il pris aussi les imperfections : XI, 431-434 et 599-611.

Ita ut operiretur fluctibus. Concilier les afflictions qu'éprouvent les justes en ce monde avec la justice divine : I, 446. Pourquoi les coupables sont-ils souvent dans la prospérité, et les innocents injustement punis : VI, 239. En quel sens toutes choses arrivent également aux bons et aux méchants : VII, 752. Voir sur ce sujet, III[e] Dimanche après Pâques, Evangile.

Dicentes : Domine, salva nos, perimus. Sur la crainte, en tant qu'elle est opposée à la vertu de force : IX, 683-692.

Modicæ fidei. Si la foi est susceptible de plus et de moins : VII, 267-270.

Imperavit ventis et mari. Si tous les éléments ont servi de matière aux miracles de Jésus-Christ : XII, 415.

V[e] DIMANCHE APRÈS L'EPIPHANIE.

EPITRE. (Colossiens, III, 12-17).

Induite vos viscera misericordiæ. Sur les motifs qui doivent porter les hommes à la miséricorde : VIII, 24-27. En quoi la miséricorde accuse-t-elle un défaut : 28-30. Excellence de cette vertu : 34-36.

Modestiam. En quoi consiste la modestie : X, 369-374.

Patientiam. Ce que c'est que la patience : X, 76-79. Excellence de cette vertu : 79-81.

Supportantes invicem. En quoi doit-on tolérer les méchants : IX, 466-467 et 467-468.

Super omnia autem hæc charitatem habete. La charité est la plus grande des vertus théologales : V, 553-556. Est-elle, absolument parlant, la plus parfaite de toutes les vertus : XII, 523-526.

Vinculum perfectionis. La perfection de la vie chrétienne s'apprécie surtout d'après les degrés de charité : XI, 80-82 ; XII, 439.

Omnia in nomine Domini. La bonté des actes humains dépend principalement de la fin qu'on s'y propose : IV, 487-490.

EVANGILE (Matthieu, XIII, 24-30).

Homini qui seminavit. Pureté de vie nécessaire à celui qui remplit les fonctions de prédicateur : XI, 119 ; XII, 357.

Superseminavit zizania. Précautions à prendre en discutant avec les hérétiques : VII, 329-331.

Zizania. Ce qu'il faut entendre par l'ivraie de la parabole : VIII, 541. Ce que signifie ici le froment : *Ibid.*

Vis, imus et colligimus ea? Et ait : Non. Ne seroit-il pas permis d'exterminer les pécheurs : VIII, 539-542 ; IX, 471-473. Conduite à garder, lorsque tous ceux ou du moins la plupart de ceux dont on a le gouvernement se trouvent en faute : IX, 468-469. Sur la tolérance à exercer envers les hérétiques : VII, 358-361. Doit-on les forcer de faire rétractation de leur hérésie : 332-336.

VI[e] DIMANCHE APRÈS L'EPIPHANIE.

EPITRE (I. Thessaloniciens, I, 2-10).

Gratias agimus Deo. Sur la reconnaissance : IX, 439-454. Sur la prière : 57-60, 79-82 et 89-92.

A Deo electionem vestram. Sur le mystère de la prédestination : I, 464-500.

Expectare filium ejus. Sur le dernier avénement de Jésus-Christ : XVI, 43-104.

Quem suscitavit ex mortuis. Sur la résurrection de Jésus-Christ : XII, 582-644.

Qui eripuit nos a ventura ira. La passion de Jésus-Christ est la cause méritoire de notre salut : XII, 493-527.

EVANGILE (Matthieu, XIII, 31-35).

Parabolam hanc. Pour quelles raisons Jésus-Christ proposoit ses enseignements sous forme de paraboles : XII, 372-376.

Homini qui seminavit semen in agro. En quel sens un homme peut en instruire un autre : IV, 161-163.

Quod quidem minimum est. Sur les raisons qui ont pu empêcher Notre-Seigneur de mettre sa doctrine par écrit : XII, 377-378.

Majus est omnibus oleribus. La doctrine de Jésus-Christ l'emporte sur toute autre doctrine : I, 12-19 et 30-33.

Simile est regnum cœlorum fermento. Sur la double signification de ce mot *levain*, selon qu'on le prend en bonne ou en mauvaise part : XIII, 380-384.

Quod acceptum mulier abscondit. Sur le mode d'enseignement de Jésus-Christ : XII, 372-376.

DIMANCHE DE LA SEPTUAGÉSIME.

EPITRE (I. Corinthiens, IX, 24-27 et X, 1-5).

Nescitis quod hi qui in stadio, etc. Sur l'espérance : VII, 415-443. Sur la nécessité des bonnes œuvres pour parvenir à la béatitude : IV, 307-310. Sur le mérite dont sont susceptibles les actes humains : IV, 541-552 ; VII, 130-133. La félicité éternelle est l'objet de notre espérance : VII, 418-420. Certitude de l'espérance chrétienne : 442-443.

Sic currite ut comprehendatis. L'homme peut-il comprendre les perfections divines : I, 200-204 ; IV, 274.

Nos autem incorruptam. La béatitude de l'homme ne consiste en aucun bien créé : IV, 240-242. Elle ne consiste point dans les richesses : 219-222. La béatitude de l'homme est-elle quelque chose de créé ou d'incréé : 243-245. La béatitude de l'homme ne peut consister que dans la vision de l'essence divine : 264-286 La béatitude ne se conçoit pas sans stabilité : 301. La béatitude, si elle est parfaite, ne sauroit se perdre : 298-301.

Castigo corpus. Sur le jeûne : X, 175-199. Ce qu'on doit s'y proposer : 176 et 181. Sur son caractère obligatoire : 180-182. Voyez sur le jeûne, Ier Dimanche de Carême, Evangile.

Omnes sub nube fuerunt. Sur la signification de la colonne de nuée et du passage de la Mer Rouge : XIII, 277.

EVANGILE (Matthieu, XX, 1-16).

Conventione autem facta. En quel sens est-il vrai de dire que Dieu s'est constitué notre débiteur : I, 437 ; VII, 126.

In vineam suam. Sur la béatitude : IV, 219-315 ; XVI, 135-183. Sur le mérite des bonnes œuvres : VII, 123-152.

Et ipsi singulos denarios. Si chacun reçoit également un denier, comment la félicité de l'un pourra-t-elle être plus grande que celle de l'autre : I, 197-200; IV, 294.

Murmurabant adversus patrem familias. Sur la conformité de la volonté des saints à celle de Dieu : IV, 522-526 ; V, 189-190. Sur l'impeccabilité des saints : II, 620-621. Il est essentiel à la beatitude de remplir tous les désirs de l'homme : IV, 241. Les bienheureux ne manquent d'aucun bien qu'ils puissent désirer : IV, 294-295.

Pares illos nobis fecisti. Dieu peut sans injustice réserver un sort inégal à des êtres égaux : I, 485 ; III, 9-10.

Non facio tibi injuriam. Sur la justice infinie de Dieu : I, 433-438. La justice et la miséricorde de Dieu éclatent dans toutes ses œuvres : 443-446.

Annon licet mihi quod volo facere? Il n'y a point en Dieu d'acception de personnes, même dans l'inégale distribution qu'il nous fait de ses dons : VI, 414-415 ; VIII, 527.

Multi sunt vocati, pauci vero electi. Ce qu'il faut entendre par l'élection divine : I, 477. N'y a-t-il d'élus que les prédestinés : 376-478. Tout chrétien sera-t-il sauvé dans la suite des siècles : XVI, 322-324.

DIMANCHE DE LA SEXAGÉSIME.

ÉPITRE (II Corinthiens, XI, 19-33; XII, 1-9).

Si quis extollitur. Sur la jactance : IX, 524-530. Sur la griéveté de ce péché : 527-530. Sur le péché de vaine gloire : X, 43-46.

Audeo et ego. Y a-t-il ici jactance dans S. Paul : X, 44 En quel cas le désir de la gloire est exempt de péché : 45 et 46. Circonstances où il est permis de repousser la contumélie : VIII, 662.

In carceribus. En quels cas il est permis d'incarcérer un homme : VIII, 568-569.

Ter virgis cæsus sum. Sur les afflictions des justes; voy. IIIe Dimanche après l'Epiphanie. Toute peine suppose quelque péché antérieur: V, 236-239.

Scit quod non mentior. Cas où il est permis d'user de serment : IX, 186-216.

Et sic effugi manus ejus. Cas où il est permis à un homme condamné à mort de se défendre : VIII, 627-629.

Scio hominem. Sur le ravissement de S. Paul : X, 586-588. Son ame fut-elle alors entièrement séparée de son corps : 589-591.

Sive in corpore, sive extra corpus. Sur les ravissements en général : X, 575-578. S. Paul ignoroit, dans le moment où il fut ravi dans le ciel, si son ame étoit, ou non, séparée de son corps : 591-595.

Tertium cœlum. Ce qu'on peut entendre par le troisième ciel : III, 61.

Et audivit arcana verba. S. Paul vit l'essence divine quand il fut ravi : X, 582-586. S. Paul pouvoit se rappeler, même après que son ravissement eut cessé, bien des choses qu'il avoit vues dans son ravissement : I, 209.

Propter quod ter Dominum rogavi. Raisons qui empêchèrent la prière de S. Paul d'être exaucée : IX, 85.

Sufficit tibi gratia mea. Sur la grace et son pouvoir : VII, 1 et 87.

Nam virtus in infirmitate perficitur. Comment peut-il se faire que la vertu se perfectionne dans l'infirmité : V, 387; IX, 637.

EVANGILE (Luc, VIII, 4-15).

Exiit qui seminat, seminare semen suum. C'est une chose grande et agréable à Dieu que d'annoncer sa parole au peuple, et d'avoir du zèle pour le salut des ames : XI, 60 et 240 ; XII, 336. Manière dont on doit annoncer la parole de Dieu : X, 606.

Centuplum. Ce que signifie ici le centuple : V, 631.

Qui habet aures audiendi, audiat. La foi est un don de Dieu : VII, 270-273.

Vobis datum est nosse, etc., *cæteris autem in parabolis.* Pourquoi Jésus-Christ n'enseignoit-il souvent au peuple, que sous le voile des paraboles, des vérités qu'il expliquoit à découvert à ses seuls apôtres : XII, 374 et 375-376.

DIMANCHE DE LA QUINQUAGÉSIME.

EPITRE (I Corinth., XIII, 1-13).

EVANGILE (Luc, XVIII, 31-43).

Ier DIMANCHE DE CARÊME.

EPITRE (II Corinthiens, VI, 1-10).

Ier LUNDI DE CARÊME.

Evangile du jugement dernier (Matthieu, XXV, 31-46).

IIe JEUDI DE CARÊME.

Evangile de la Chananéenne (Matthieu, XV, 21-28.)

IIe DIMANCHE DE CARÊME.

EPITRE (II, Thessaloniciens, IV, 1-7).

Obsecramus in Domino Jesu. Est-il permis d'adjurer quelqu'un : IX, 217-219.

Ut abundetis magis. Sur les accroissements de la charité en nous : VII, 540-551. La charité peut-elle être parfaite dès ici-bas : 552-554. Trois principaux degrés à distinguer dans la charité, à savoir, ses commencements, ses progrès et sa perfection : 555-557.

Hæc est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra. Sur la volonté de signe ; I, 412-414.

A fornicatione. La fornication est-elle un péché : X, 277-281.

Ut sciat unusquisque vas suum possidere. Pourquoi l'adultère offense-t-il Dieu : X, 297-299. Sur la chasteté et sur la luxure : 233-333. Sur les avantages propres au mariage : XV, 99-119.

In sanctificatione et honore. A quelles conditions l'usage du mariage est-il permis : X, 261-264 ; XV, 11-18. Peut-il être rendu méritoire : XV, 18-20.

Non in passione desiderii. Peut-il y avoir péché mortel à user du mariage uniquement en vue de la délectation charnelle, et sans se proposer un seul des biens en vue desquels le mariage a été institué : XV, 117-119.

Neque circumveniat. Le dol est un péché qui a pour objet la réalisation des pensées de l'astuce par les paroles ou par les actes, et la fraude par les actes seulement : 399-401 ; VIII, 397-399.

Quoniam vindex est Dominus. Sur les effets et les châtiments du péché : VI, 191-243. Il y a des péchés qui font encourir justement une peine éternelle : 224-227. Sur les peines attachées au péché de nos premiers parents : X, 433-445.

EVANGILE (Matthieu, XVII, 1-9).

Assumpsit Jesus Petrum. Raison du choix que Jésus-Christ fit des apôtres Pierre, Jacques et Jean : XII, 424-425 et 426.

Et transfiguratus est ante eos. Convenances du mystère de la transfiguration : XII, 416-419.

Resplenduit facies ejus sicut sol. Sur la clarté du corps de Jésus-Christ transfiguré : XII, 418 et 419-422. Sur la clarté des corps glorieux : XVI, 20-29.

Vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix. Signification mystique de la clarté des vêtements de Jésus-Christ : XII, 422.

Et ecce apparuerunt illis. Raison du choix de Moïse et d'Elie pour témoins de la transfiguration : XII 423-426.

Ecce nubes lucida obumbravit eos. Signification de ce nuage lumineux : XII, 422-423 et 429.

Et ecce vox de nube dicens. Convenances du témoignage rendu par le Père éternel à Jésus-Christ transfiguré : XII, 330-332 et 427-429.

Et audientes discipuli. Pourquoi Dieu permit-il que les apôtres fussent renversés à terre en entendant la voix céleste : XII, 429. Manifestation des trois personnes de la sainte Trinité dans le mystère de la transfiguration : 429.

Et descendentibus illis de monte præcepit. Pourquoi cette défense de parler du miracle de la transfiguration avant l'accomplissement de la rédemption du genre humain : XII, 426-427.

IIIe JEUDI DE CARÊME.

EVANGILE DE LA PARABOLE DU MAUVAIS RICHE (Luc, XVI, 19-31).

Homo quidam erat dives. La possession des choses extérieures est-elle naturelle à l'homme : VIII, 573-575. Est-il permis à l'homme de posséder quelque chose à titre de propriété : 575-578. Pourquoi les uns sont-ils réduits à la mendicité, tandis que les autres ont tout en abondance : 577-578.

Qui induebatur purpura. L'ornement extérieur peut-il être l'objet d'une vertu ou d'un vice : X, 480-484. En combien de manières l'homme peut-il abuser des biens extérieurs : 482-483. Voyez sur ce même sujet l'Evangile du IIe Dimanche de l'Avent

Et epulabatur quotidie splendide. Y a-t-il quelque péché à rechercher les festins splendides et les mets délicats : X, 208-209. De combien de manières peut se commettre le péché de gourmandise . 207-209. Quels sont les vices qui proviennent de la gourmandise : 212-215.

Et nemo illi dabat. L'aumône est-elle obligatoire : VIII, 62-66.

Et sepultus est in inferno. Sur le lieu que pourront habiter les ames après la mort : XV, 414-457.

Et Lazarum in sinu ejus. Que faut-il entendre par le sein d'Abraham : XII, 565-566.

Fili, recordare. Les damnés peuvent-ils faire usage des connoissances qu'ils ont acquises pendant qu'ils étoient sur la terre XVI, 301-303.

Ut hi qui volunt hinc transire ad vos. La béatitude une fois acquise peut-elle se perdre : II, 620-622 ; IV, 298-301 ; VII, 562-566 ; X, 584.

Neque inde huc transmeare. La divine miséricorde doit-elle mettre fin aux peines des damnés : XVI, 315-317. La miséricorde de

IIIe DIMANCHE DE CARÊME.

Epitre (Ephés., V, 1-10).

Evangile (Luc, XI, 14-28).

IVe DIMANCHE DE CARÊME.

Epitre (Galates, IV, 22-31).

devoit se servir de promesses et de menaces temporelles pour porter les hommes à l'observation de ses préceptes : 437-440.

Libera est. La loi nouvelle est une loi d'amour, et par là même de liberté : VI, 688. La loi nouvelle, entendue de ce qui en fait l'esprit, a la vertu de nous justifier : 672-675.

Quæ non paris. Il n'étoit pas à propos que la loi nouvelle fût donnée aux hommes dès le commencement du monde : VI, 675-678. Beaucoup de ceux qui vivoient sous la loi ancienne appartenoient au fond à la loi nouvelle, et par conséquent ils ont pu être sauvés : 672, 678 et 688. Il y en a, même sous la loi nouvelle, qui appartiennent au fond à la loi ancienne : 688.

Quia multi filii desertæ magis quam ejus quæ habet virum. La loi nouvelle a été donnée pour le salut des gentils aussi bien que pour celui des juifs : VI, 411 ; XIII, 366-369.

EVANGILE (Jean, VI, 1-15).

Quia videbant signa quæ faciebat. Il convenoit que le Christ fît des miracles : XII, 380-383. Ce que c'est qu'un miracle : III, 638. Dieu est-il le seul qui puisse faire des miracles : IV, 71. Y a-t-il des miracles plus grands que d'autres : III, 639-641. Le pouvoir de faire des miracles peut-il être communiqué à des hommes : X, 610-618. Raison pour laquelle la grace des miracles n'est pas également communiquée à tous les saints : 618. Les miracles que faisoit Jésus-Christ prouvoient-ils suffisamment sa divinité : XII, 388-393.

Super his qui infirmabantur. Le Christ a-t-il agi convenablement en opérant des miracles sur les hommes : XII, 405-412. Voyez sur les miracles, Fête de l'Ascension, Evangile.

Et vidisset quia multitudo magna venit ad eum. Sur l'aumône : VIII, 48-83. L'aumône est-elle de précepte, et quand est-ce que ce précepte oblige : 62-66. Sur l'excellence de la vertu de misericorde : 34-36.

Tentans eum. Pourquoi le Christ tentoit-il son apôtre, puisqu'il connoissoit d'avance les dispositions de son ame : IX, 321.

Accepit Jesus panes. Sur le sacrement d'Eucharistie : XIII, 349-599.

Et cum gratias egisset. Pourquoi Jésus-Christ faisoit-il intervenir la prière dans les miracles qu'il opéroit : XII, 385.

Ut autem impleti sunt. Comment expliquer cette multiplication des pains : XII, 416.

Hic est vere propheta. Sur le don de prophétie : X, 496-574. Jésus-Christ étoit-il prophète : XI, 479-482.

DIMANCHE DE LA PASSION.

EPITRE (Hébreux, IX, 11-15).

Christus assistens pontifex. Il convenoit à Jésus-Christ d'être prêtre : XII, 23-27. Sur le sacerdoce de Jésus-Christ : 23-42.

Futurorum bonorum. Pourquoi Jésus-Christ est-il appelé le pontife des biens à venir : 38-39.

Non manu factum. Peut-on dire avec vérité que Jésus-Christ a été conçu du Saint Esprit : XII, 196-198.

Sed per proprium sanguinem. Jésus-Christ est-il lui-même la victime qu'en sa qualité de prêtre il a offerte à son Père : XII, 27-30. Qualités d'une telle victime : *Ibid.*

Æterna redemptione. Le sacerdoce de Jésus-Christ doit-il durer éternellement : XII, 37-39.

Redemptione inventa. Jésus-Christ nous a-t-il ouvert par sa passion la porte du ciel : XII, 520-523. L'effet du sacerdoce de Jésus-Christ n'a-t-il été que pour les autres, ou bien a-t-il été aussi pour lui-même : 34-37. Jésus-Christ est-il prêtre selon l'ordre de Melchisédech : 39-42.

Si enim sanguis hircorum. Les cérémonies de l'ancienne loi avoient-elles la vertu de justifier ceux qui les observoient : VI, 599-603.

Sanguis Christi emundabit. L'expiation du péché est-elle un des effets du sacerdoce de Jésus-Christ : XII, 30-33. Jésus-Christ nous a-t-il réconciliés par sa passion avec Dieu : 518-522.

Ideo novi testamenti mediator est. Idée qu'on doit se former d'un médiateur : XII, 91. Dans laquelle de ses deux natures Jésus-Christ est-il le médiateur du nouveau Testament : XII, 90-92. Cette qualité de médiateur lui convient-elle exclusivement : 86-90.

EVANGILE (Jean, VIII, 46-59).

Quis ex vobis arguet me de peccato? Il n'y a pas de péché à reconnoître ce qu'il y a de bon en nous-mêmes et à nous en réjouir : X, 44-45. Il n'y a pas, à proprement parler, jactance à s'élever, non pas au-dessus de ce qu'on est réellement, mais seulement au-dessus de ce qu'on est dans l'opinion des autres IX, 526. Dieu ne commet en rien le peché de vaine gloire, lors même qu'il se loue et qu'il cherche sa propre gloire : X, 45. Cas où il est louable de désirer sa propre gloire : 46.

Si veritatem dico vobis. Sur la vérité : I, 330-351. Sur la véracité : IX, 480-490.

Propterea vos nos auditis. Quelles sont les vérités pour la connaissance desquelles la grace nous est nécessaire : VII, 3-7. La foi est un don de Dieu : 270-273. D'où vient que, parmi

DIMANCHE DE PAQUES.

Epitre (I. Corinthiens, V, 7-8).

Etenim pascha nostrum immolatus est Christus. Ce qu'il faut entendre par ce nom de pâque : XII, 462-464. Raisons littérales et figuratives des cérémonies qui accompagnoient l'immolation et la manducation de l'agneau pascal : VI, 552-554. Quelle fête a succédé parmi nous à la pâque des Juifs : 607.

Itaque epulemur non in fermento veteri. Dans quel lieu d'assemblée devons-nous faire la pâque spirituelle : VI, 554.

EVANGILE (Marc, XVI, 1-7).

Ut venientes ungerent Jesum. Est-il plus essentiel à la charité d'être aimé que d'aimer : VII, 642-644. La bienfaisance est-elle un acte de la vertu de charité : VIII, 37-40. Quels sont ceux à qui l'on doit faire du bien : 40-46.

Et valde mane una sabbatorum. Sur la religion : IX, 9-13. Sur la devotion : 30-40. La devotion est-elle un acte de religion : 32-34.

Orto jam sole. Comment S. Jean a-t-il pu dire que Marie-Magdeleine vint au tombeau lorsqu'il faisoit encore nuit : XII, 588-589.

Et introeuntes in monumentum. Ce qu'il faut entendre ici par monument : XII, 636.

Viderunt juvenem sedentem. Comment accorder ce récit de S. Marc avec ceux de S. Jean et de S. Luc : XII, 635-636.

Qui dicit illis : Nolite expavescere. Pourquoi est-ce un ange qui fait connoître le premier la résurrection de Jésus-Christ : XII, 615. Comment accorder la manifestation de la résurrection de Jésus-Christ aux saintes femmes pour qu'elles en servissent les premières de témoins, avec la défense faite aux femmes d'enseigner publiquement : 613-614.

Resurrexit. Sur la résurrection de Jésus-Christ : XII, 582-644. Etoit-il nécessaire que Jésus-Christ ressuscitât : 582-587. En quel moment ressuscita-t-il : 588-589. Convenoit-il que Jésus-Christ ressuscitât le troisième jour : 586-589. Par quelle vertu la résurrection de Jésus-Christ s'est-elle opérée : 594-596. Sur la résurrection de tous les morts : XV, 633-810 et XVI, 1-29.

Præcedet vos in Galilæam. Pourquoi Jésus-Christ a-t-il voulu se montrer à ses apôtres après sa résurrection en Galilée plutôt qu'ailleurs : XII, 620-621.

LUNDI DE PAQUES.

EPITRE. (Actes des apôtres, X, 37-43).

Incipiens enim a Galilæa. Pourquoi l'Evangile n'a-t-il été d'abord annoncé qu'aux Juifs : VI, 411-415 ; XII, 367-368. Comment le Christ a-t-il reçu l'onction de l'Esprit saint et la plenitude de la grace : XI, 482-488.

Et virtute. L'ame de Jésus-Christ possédoit-elle la toute-puissance par raport à l'exécution de ses propres volontés : XI, 595-598.

Sanando omnes oppressos a diabolo. Que se proposoit le Christ en délivrant les possédés du démon : XII, 395-396.

Suspendentes in ligno. Pourquoi Jésus-Christ a-t-il voulu être attaché à un bois : XII, 441-444.

Hunc Deus suscitavit. Jésus-Christ n'est-il pas ressuscité par sa propre vertu : XII, 594-596.

Tertia die. Convenoit-il que Jésus-Christ ressuscitât le troisième jour : XII, 586-589.

Et dedit eum manifestum fieri non omni populo. Sur la manifestation de la résurrection de Jésus-Christ : XII, 610-636. Pourquoi Jésus-Christ n'a-t-il pas voulu manifester sa résurrection à tout le monde : 255 et 611-614.

Nobis, qui manducavimus. En mangeant et buvant avec ses apôtres, Jésus-Christ leur donnoit-il des preuves suffisantes de la vérité de sa résurrection : XII, 628-636. L'action de manger et celle de boire ne sont-elles pas incompatibles avec l'état de gloire : 632.

Qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum. Le pouvoir judiciaire appartient-il spécialement au Christ : XII, 676-679. Toutes les choses humaines sont-elles soumises à ce pouvoir : 685-688. Le pouvoir judiciaire de Jésus-Christ s'étend-il sur les anges : 692-695.

Huic omnes prophetæ testimonium perhibent remissionem accipere per nomen ejus omnes, qui credunt in eum. Aurions-nous pu être sauvés autrement que par le Christ : XII, 434-437. La résurrection de Jésus-Christ est-elle la cause de la résurrection future de nos corps : 636-641. Est-elle aussi la cause de la résurrection de nos ames : 641-644.

EVANGILE (Luc, XXIV, 13-35).

Et ipse Jesus appropinquans. Où étoit Jésus-Christ pendant qu'il restoit sans apparoître à ses apôtres : XII, 616-621.

Oculi illorum tenebantur. Les yeux de ces deux disciples n'étoient-ils point le jouet de quelque illusion causée par Satan : XII, 624.

Estis tristes. En quoi consiste la tristesse : V, 132 et 155-164. Maux que cause la tristesse : 165-174. Toute tristesse est-elle blâmable : 186-187.

Tu solus peregrinus es. Pouvoit-il convenir à Jésus-Christ de paroître aux yeux de ses disciples sous des traits déguisés : XII, 621-624. Comment ces sortes de deguisements

Nisi qui credit quoniam Jesus est filius Dei. Est-il nécessaire pour le salut de croire explicitement le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu : VII, 210-214.

Sed in aqua et sanguine. Sur les effets de la passion de Jésus-Christ : XII, 509-527.

Tres sunt qui testimonium dant in cœlo. L'être divin consiste-t-il en trois personnes : II, 62-68 et 77-81.

Pater. Convenoit-il qu'au baptême du Christ le Père fît entendre sa voix pour le proclamer son Fils : XII, 330-332.

Verbum. Les œuvres et en particulier les miracles de Jésus-Christ n'ont-ils pas rendu témoignage à sa divinité : XII, 388-393.

Et Spiritus sanctus. Convenoit-il qu'au baptême du Christ, le Saint-Esprit descendît sur lui sous la forme d'une colombe : XII, 322-330.

Et hi tres unum sunt. Pourquoi disons nous que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une seule chose, et non un seul : II, 85. Les trois personnes divines ont-elles une seule et même essence : II, 205-211.

Aqua et sanguis. Est-ce vraiment de l'eau et du sang qui ont coulé du côté ouvert de Jésus-Christ : XIII, 150 et 393.

Habet testimonium Dei in se. Sur le témoignage que le Père éternel rendit à Jésus-Christ en l'appelant son Fils bien-aimé : XII, 330-332.

EVANGILE (Jean, XX, 19-31).

Pax vobis. Sur la paix ; voyez, mardi de Pâques, Evangile. Jésus-Christ est-il notre paix : XII, 249.

Insufflavit. Pourquoi Jésus-Christ souffla-t-il sur ses apôtres en leur donnant le pouvoir de remettre les péchés : II, 317.

Quorum remiseritis peccata. Quand un prêtre donne l'absolution, remet-il véritablement les péchés : XIV, 59-63 et 344-349. Sur le pouvoir des clefs : 333-343. Sur la vertu des indulgences : 418-431.

Januis clausis. Un vrai corps ne pouvant occuper un même lieu simultanément avec un autre corps, comment Jésus-Christ, si son corps étoit réel, a-t-il pu entrer dans le cénacle les portes fermées : XII, 598-599.

Infer digitum tuum huc. Pourquoi le corps de Jésus-Christ a-t-il gardé ses cicatrices après sa résurrection : XII, 607-610. Sur les autres qualités du corps de Jésus-Christ ressuscité : 597-610.

Noli esse incredulus. Sur le crime d'infidélité : VII, 313-350.

Quia vidisti me, Thoma, credidisti. S. Thomas ne croyoit-il rien de plus que ce qu'il voyoit : XII, 627.

Beati qui non viderunt, et crediderunt. Pourquoi Jésus-Christ s'est-il montré vivant à ses apôtres en preuve de sa résurrection : XII, 625-626.

Hæc autem scripta sunt. Pourquoi Jésus-Christ a-t-il laissé à ses disciples le soin de mettre ses enseignements par écrit, au lieu de le faire lui-même : XII, 376-379.

IIe DIMANCHE APRÈS PAQUES.

EPITRE (I. Pierre, II, 21-25).

Christus passus est pro nobis. La passion de Jésus-Christ a-t-elle opéré notre salut par manière de cause efficiente : XII, 507-509. Jésus-Christ nous a-t-il ouvert par sa passion la porte du royaume céleste : 520-523. Quelle différence y a-t-il entre les souffrances de Jésus et celle des saints sous le rapport du profit que nous pouvons en retirer : 507. Comment Jésus-Christ a-t-il pu satisfaire pour nous, puisqu'il n'a point lui-même péché : 495-497.

Ut sequamur vestigia ejus. Jésus-Christ ayant satisfait surabondamment pour nous par ses souffrances, pourquoi devons-nous encore faire quelque chose de notre côte : XII, 512 et 517-518.

Qui peccatum non fecit. Est-ce qu'il n'y avoit aucun péché en Jésus-Christ : XI, 606-608 et 612-616.

Qui cum malediceretur, non maledicebat. Sur les paroles injurieuses : VIII, 654-699. Devons-nous supporter en silence les paroles injurieuses qu'on nous adresse : 660-662. Quels sont les cas où nous pouvons et devons même repousser la contumélie : 662. Devons-nous souffrir en silence les injures qui nous sont faites, lorsque ces injures rejaillissent sur Dieu même : XII, 364.

Tradebat autem judicanti se injuste. En quel sens le Christ a-t-il été la cause de sa passion et de sa mort : XII, 477 et 484. D'où vient que Jésus-Christ n'a pas péché aussi bien que les Juifs, en se livrant lui-même à Pilate : 484.

Peccata nostra ipse pertulit in corpore suo. Jésus-Christ a-t-il éprouvé des douleurs sensibles : XI, 627-628. Les douleurs qu'il a éprouvées dans sa passion ont-elles été plus grandes que toute autre douleur : XII, 448-454. Comment accorder ces douleurs avec la vision béatifique dont il jouissoit : XII, 460.

Cujus livore sanati sumus. Heureux effets qu'a eus pour nous la passion du Christ : XII, 509-527.

EVANGILE (Jean, X, 11-16).

Ego sum pastor bonus. A quel degré Jésus-Christ est-il notre pasteur : XI, 517-518. Com-

IIIe DIMANCHE APRÈS PAQUES.

Epitre (I. Pierre, II, 11-19).

Evangile (Jean, XVI, 16-22).

IVe DIMANCHE APRÈS PAQUES.

Epitre (Jacques, I, 17-21).

Apud quem non est transmutatio. Dieu est-il absolument immuable : I, 140-143.

Voluntarie enim nos genuit. La prescience des mérites est-elle la cause de la prédestination : I, 479-486. Dieu prédestine-t-il ses élus à cause du bien qu'il voit en eux : 477 et 478.

Tardus ad loquendum. Le vice de la curiosité a-t-il pour objet la connoissance sensitive : X, 463-466. Quand est-il louable, ou non, de s'informer des actions du prochain : X, 465 et 466.

Ira enim viri justitiam non operatur. Comment accorder cela avec les mouvemens de colère de Jésus-Christ et des saints : XI, 637 et 638. Quand est-ce que la colère est-un péché, ou non : X, 345-348. Sur la colère et l'emportement : 345-364.

In mansuetudine. Qu'est-ce que la mansuétude et la clémence : X, 334-336. Sur la mansuétude et la clemence : 334-344.

Evangile (Jean, XVI, 5-14).

Vado ad eum qui misit me. Sur la mission des personnes divines : II, 295-321. Comment le Père a-t-il envoyé son Fils : II, 295-298. Quelle personne divine peut être envoyée par une autre : II, 318-320. Peut-il convenir au Fils d'être envoyé invisiblement : 306-309. Quels sont ceux qui peuvent être le sujet d'une mission invisible : 309-311.

Sed quia hæc locutus sum vobis, tristitia implevit cor vestrum. La tristesse et la douleur enlèvent-elles quelquefois la faculté d'apprendre et d'étudier : V, 165-167.

Sed veritatem dico vobis. Est-il toujours louable de dire la vérité : IX, 482. Sur la vérité : I, 330-351 ; IX, 480-490.

Si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos. L'ascension de Jésus-Christ au ciel est-elle la cause de notre salut : XII, 661-664.

Et cum venerit ille, arguet mundum de peccato. Le pouvoir de juger ne doit-il donc pas être attribué spécialement au Christ : XII, 679.

Docebit vos omnem veritatem. Puisque les apôtres ont toujours ignoré bien des choses, comment se fait-il que le Saint-Esprit leur ait enseigné toute vérité : VI, 681-682 ; XII, 375.

Quia de meo accipiet. Le Saint-Esprit procède-t-il du Fils : II, 165-172.

Ve DIMANCHE APRÈS PAQUES.

Epitre (Jacques, I, 22-27).

Estote factores verbi. La doctrine sacrée est-elle une science pratique : I, 11-12. La foi suffit-elle toute seule pour le salut : VI, 476-479 ; VII, 135 et 217-220.

Hic beatus in suo facto erit. L'observation des commandements suffit-elle pour le salut : VI, 476-479.

Non refrænans linguam suam. Sur les péchés de la langue, et en particulier sur les paroles injurieuses : VIII, 654-699.

Religio munda hæc est, visitare, etc. Est-ce que la religion n'a pas pour unique objet de régler les rapports de l'homme à Dieu : IX, 11-12. Sur les œuvres de miséricorde et les diverses espèces d'aumônes : VIII, 51-56.

Evangile (Jean, XVI, 23-30).

Si quid petieritis. Sur la prière : IX, 41-92. Quelles parties y a-t-il à distinguer dans la prière : 89-92.

Dabit vobis. Comment se fait-il que nos prières ne sont pas toujours exaucées : IX, 85-86. Quelles sont les conditions requises pour obtenir toujours ce qu'on demande : 87.

Ut gaudium vestrum sit plenum. D'où vient que notre joie ne peut jamais être pleine et parfaite ici-bas, tandis qu'elle le sera dans le ciel : VIII, 8-9.

Hæc in proverbiis locutus sum vobis. Pourquoi Jésus-Christ ne proposoit-il pas clairement tout ce qu'il enseignoit : XII, 374 et 375-376.

Quia ego rogabo Patrem. Sous quel rapport peut-on dire du Fils qu'il prie le Père : IX, 69 ; XII, 11-16.

Ipse enim Pater amat vos. Y a-t-il amour en Dieu : I, 418-422. Dieu aime-t-il également toutes ses créatures : 426-427.

Quia a Deo exivi. Comment le Fils est-il sorti du Père : II, 291.

Quia scis omnia. L'ame du Christ connoît-elle toutes choses dans le Verbe : XI, 542-546.

Et non opus est tibi ut quis te interroget. Jésus-Christ pouvoit-il avoir à apprendre quelque chose des hommes : XI, 577-580.

FÊTE DE L'ASCENSION.

Epitre (Actes des Apôtres, I, 1-11).

Cœpit Jesus facere et docere. Pourquoi est-il dit de Jésus premièrement qu'il fit, et puis qu'il enseigna : XII, 357.

Quibus et præbuit se ipsum vivum in multis argumentis. Jésus-Christ avoit-il à établir par des preuves la vérité de sa résurrection : XII, 624-627. Les preuves qu'il en a données suffisent-elles pour en établir la certitude : 628-636.

Per dies quadraginta. Pourquoi Jésus-Christ a-t-il voulu rester encore sur la terre

EVANGILE (Marc, XVI, 14-20).

DIM. DANS L'OCTAVE DE L'ASCENSION.

EPITRE (I Pierre, IV, 7-11).

EVANGILE (Jean, XV, 26-27, et XVI, 1-4).

Est-ce que le Fils peut envoyer le Saint-Esprit : 319. Le Saint-Esprit peut-il envoyer le Fils : 319.

Qui a Patre procedit. Pourquoi ne peut-on pas dire du Saint-Esprit qu'il est engendré : II, 14-17. Le Saint-Esprit ne procède-t-il pas du Fils : 165-173.

Absque synagogis facient vos. Sur la vertu de l'excommunication : XIV, 383-412.

Ut omnis qui interficit vos arbitretur obsequium se præstare Deo. Peut-il jamais être permis de mettre à mort un innocent : VIII, 552-554.

Et hæc facient vobis, quia non noverunt Patrem neque me. Pour quelle sorte de causes peut-on souffrir le martyre : IX, 679-682.

FÊTE DE LA PENTECOTE.

EPITRE (Actes des Apôtres, II, 1-11).

Cum complerentur dies Pentecostes. Pourquoi la fête de la Pentecôte de la nouvelle loi a-t-elle succédé à celle de l'ancienne : VI, 607.

In eodem loco. A-t-on raison de se réunir pour prier dans un lieu déterminé et choisi exprès : VI, 126; 97-102.

Apparuerunt eis dispertitæ linguæ. Sur le don des langues : X, 596-603. Sur les dons du Saint-Esprit : V, 577-604. Pourquoi l'Esprit saint est-il descendu sur les apôtres en forme de langues de feu : II, 317; XII, 327.

Et cœperunt loqui variis linguis. Pour quelle fin les Apôtres reçurent-ils le don des langues : X, 598. Les apôtres reçurent-ils ce don de manière à pouvoir parler les langues étrangères avec autant de facilité et d'élégance que leur langue maternelle : 598-599. Pourquoi Jesus-Christ ne parloit-il pas toutes les langues : 599. Pourquoi tous ceux qui reçoivent maintenant le Saint-Esprit ne reçoivent-ils pas en même temps le don des langues : *Ibid.*

Quoniam audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes. Les apôtres parloient-ils seulement leur propre langue, mais de manière à être compris de tous, ou bien parloient-ils à la fois la langue de chacun : X, 599.

EVANGILE (Jean, XIV, 23-31).

Si quis diligit me, sermonem meum servabit. En quoi consiste essentiellement la charité : VII, 601. Est-il de l'essence de la charité de vouloir prendre en tout les commandements de Dieu pour règle : *Ibid.*

Pater meus diliget eum. Sur l'amour que Dieu porte à ses créatures : I, 418-432.

Et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. De quelle manière les trois personnes de la Trinité viennent en nous, et font en nous leur demeure : II, 304-305.

Paracletus autem Spiritus sanctus. Ce nom de Saint-Esprit est-il le nom propre d'une personne divine : II, 160-164. Sur les autres noms de la troisième personne de la Trinité : 183-201 et 231.

Ille vos docebit omnia. Comment cette promesse s'est-elle vérifiée, soit dans les apôtres qui n'ont jamais connu toutes les vérités, soit dans l'Eglise même : tome VI, pages 681-682.

Pacem meam do vobis. En quoi consiste la véritable paix : VIII, 18. Voyez sur la paix, mardi de Pâques, Evangile.

Non turbetur cor vestrum, neque formidet. Sur la force : IX, 635-666. La force a-t-elle pour objet de réprimer la crainte d'un côté, et l'audace de l'autre : 641-643. La force n'a-t-elle pour objet que les circonstances où la vie est en péril : 644-646. Sur la crainte : 683-692. Quand la crainte est-elle, ou non, un péché : 684. Quand la crainte est-elle un péché mortel : 689.

Quia Pater major me est. Le Fils étant égal au Père en grandeur, comment Jésus-Christ peut-il dire son Père plus grand que lui : II, 287 et 314. Le Fils de Dieu est-il soumis à son Père : XII, 2-6. Le Christ est-il soumis à lui-même : 7-10.

Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio. Le Fils étant égal au Père en puissance, et la puissance de celui qui commande étant supérieure à celle de celui qui obéit, comment Jésus-Christ a-t-il pu dire que son Père lui avoit donné un commandement : II, 294.

LUNDI DE LA PENTECOTE.

EPITRE (Actes des Apôtres, X, 42-48)

Qui constitutus est a Deo judex. Sur le pouvoir judiciaire attribué à Jésus-Christ : XII, 676-694; XVI, 69-104.

Remissionem peccatorum accipere. Etoit-il nécessaire que le Christ souffrît pour la rédemption du genre humain : XII, 431-437. Sommes-nous délivrés du péché en vertu de la passion de Jésus-Christ : 509-513.

Cecidit Spiritus sanctus super omnes qui audiebant verbum. Sur le sacrement de confirmation : XIII, 305-348. Pourquoi les premiers chrétiens ont-ils été favorisés de la mission visible du Saint-Esprit, de préférence à nous-mêmes : II, 316.

Numquid aquam quis prohibere potest, etc. L'eau est-elle la matière propre du baptême : XIII, 142-146.

Et jussit eos baptizari in nomine Domini nostri Jesu Christi. Le baptême donné au nom de Jésus-Christ seroit-il valide : XIII, 156-160.

EVANGILE (Jean, III, 16-21).

Sic Deus dilexit mundum. Sur l'amour que Dieu nous a témoigné en nous donnant son Fils : XI, 314 et 318; XII, 193. Lequel du Christ ou du genre humain Dieu a-t-il le plus aimé : I, 430. Lesquels des hommes ou des anges Dieu a-t-il le plus aimés : 430. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas donné de même son Fils pour la réconciliation des anges rebelles : XI, 413.

Ut omnis qui credit in eum. La foi toute seule suffit-elle pour le salut : VII, 218, 246 et 276.

Qui credit in eum non judicatur. Les fidèles ne seront-ils point jugés au jour du jugement : XVI, 87.

Qui autem non credit, jam judicatus est. Est-ce que les incrédules, et en général tous les méchants, ne seront pas jugés au jour du jugement : XVI, 89. Sur le pouvoir judiciaire de Jésus-Christ : XII, 676-694.

Qui autem facit veritatem. Pourquoi la vertu est-elle appelée du nom de vérité, et le péché de celui de mensonge : I, 354.

MARDI DE LA PENTECOTE.

EPITRE (Actes des Apôtres, VIII, 14-17).

Miserunt ad eos petrum et Joannem. Sur le ministre de la confirmation : XIII, 340-344.

Nondum enim in quemquam illorum venerat. Difference entre la manière dont le Saint-Esprit est donné dans le baptême, et celle dont on le reçoit dans la confirmation : XIII, 308.

Tunc imponebant manus super illos. Les apôtres ne faisoient-ils qu'imposer les mains pour donner la confirmation, ou bien faisoient-ils pour cela usage du saint chrême : XIII, 315.

EVANGILE (Jean, X, 1-10).

Qui non intrat per ostium. Est-il absolument nécessaire pour le salut de croire explicitement le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu : VII, 210-217. Notre salut peut-il s'accomplir autrement que par Jésus-Christ : VI, 310; VII, 211. Sur l'hérésie : 351-365.

Fur est et latro. Sur le préjudice que les hérétiques causent à la foi et à l'Eglise : VII, 336-339 et 358-361.

Huic ostiarius aperit. La foi est-elle un don de Dieu : VII, 270-275.

Et proprias oves vocat nominatim. Chacun des prédestinés est-il l'objet spécial du choix de Dieu, et leur nombre est-il non-seulement connu de lui, mais encore l'effet d'une disposition toute particulière de sa providence : I, 489-493.

Et educit eas. Un homme peut-il se relever de l'état de péché sans le secours de la grace VII. 25-28.

Ante eas vadit. Jésus-Christ est-il le premier qui soit ressuscité : XII, 590-594.

Alienum autem non sequantur. Un prédestiné est-il dans l'impuissance de pécher, ou de mourir dans l'impénitence : I, 488-489.

Hoc proverbium dixit eis. Pourquoi Jésus-Christ parloit-il en proverbes : XII, 373-375 et 375-376.

Ego sum ostium. Convient-il à Jésus-Christ, exclusivement à tout autre, d'être la porte par laquelle il nous faut entrer : XI, 518.

Per me si quis introierit. Peut-on avoir la foi du mystère de l'incarnation sans croire en même temps tous les autres articles de foi : VII, 264-267.

DIMANCHE DE LA TRINITÉ.

EPITRE (Romains, XI, 33-36).

O altitudo divitiarum. Pourquoi Dieu prédestine-t-il les uns et réprouve-t-il les autres : 485-486. Est-il vrai que Dieu ne laisse jamais tomber un juste sans relever un pécheur : 488.

Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus! Ceux qui voient Dieu dans son essence le comprennent-ils pour cela : I, 200-204. L'homme peut-il connoître la trinité des personnes divines par les lumières naturelles de sa raison : II, 95-105. L'existence de Dieu est-elle évidente par elle-même : I, 35-39. L'existence de Dieu est-elle susceptible d'être démontrée : 39-41.

Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? L'homme ne peut-il acquérir aucun mérite auprès de Dieu : VII, 126.

Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso. Comment est-il vrai que la préposition *de* peut s'approprier au Père, la préposition *par* au Fils, et la préposition *en* au Saint-Esprit : II, 234.

EVANGILE (Matthieu, XXVIII, 18-20).

Data est mihi omnis potestas. Sur la puissance de Dieu : I, 509-532. Sur la puissance de l'ame de Jésus-Christ : XI, 583-598. En quel sens l'ame de Jésus-Christ a-t-elle tout pouvoir sur les créatures : 591.

Euntes ergo docete. Le catéchisme doit-il précéder le baptême : XIII, 291-294.

Omnes gentes. Sur ceux qui ont à recevoir le baptême : XIII, 207-245.

Baptizantes eos. Sur les ministres du baptême : XIII, 183-206.

In nomine Patris, etc. Sur la forme du baptême : XIII, 151-156. Sur les noms de Dieu : I, 222-269. Sur les propriétés de cha-

Ier DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

Epitre (I. Jean, IV, 8-21).

Evangile. (Luc, VI, 36-42).

FÊTE DU SAINT-SACREMENT.

Epitre (I Corinthiens, XI, 23-29).

qui communient en mauvais état reçoivent-il néanmoins le sacrement de l'Eucharistie : XIII, 555-558.

Reus erit corporis. Pèche-t-on par cela seul qu'on communie en état de peché : XIII, 558-563.

Probet autem seipsum homo. Un pecheur qui, faute de s'être bien examiné, n'a point la conscience du péché dont il est coupable, pèche t-il en communiant dans cet état : XIII. 563. Quel est le péché de celui qui communie dans des dispositions criminelles : 564-568.

Non dijudicans corpus Domini. Qu'est-ce que ne pas faire le discernement du corps du Seigneur : XIII, 568.

EVANGILE (Jean, VI, 56-59).

Caro mea vere est cibus. N'y a-t-il rien autre chose dans le sacrement de l'eucharistie que le corps et le sang de Jésus-Christ : XIII, 437. Comment la chair de Jésus-Christ peut-elle être vraiment une nourriture, et son sang vraiment un breuvage : 529.

Qui manducat meam carnem. Sur les effets du sacrement de l'eucharistie : XIII, 522-548.

Et mortui sunt. De quel genre de mort sommes-nous préservés par la communion : XIII, 539-541.

Vivet in æternum. La vie éternelle, ou l'acquisition de la gloire céleste, est-elle l'effet de ce sacrement : XIII, 528-531.

IIe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (I. Jean, III, 13-18).

Translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. La charité est-elle la vie de notre ame, et l'envie ou la haine au contraire sa mort : VIII, 147-148.

Fratres. Quels sont ceux que nous devons appeler nos frères : VIII, 243. Comment devons-nous aimer nos frères : *Ibid.* Quelles sont les choses que nous devons, soit aimer, soit haïr dans nos frères : 117-119. La haine du prochain est-elle le plus grand péché qu'on puisse commettre contre lui : 119-120.

Et nos debemus pro fratribus animas ponere. Quels sont les cas où la charité nous fait un strict devoir d'exposer notre vie pour nos frères : VII, 617.

Qui habuerit substantiam hujus mundi, etc. Sur l'aumône : VIII, 48-82. Quand y a-t-il obligation de faire l'aumône : 62-66. Sur l'avarice : IX, 569-591.

EVANGILE (Luc, XIV, 16-24).

Fecit cœnam magnam. Sur la vision béatifique : XVI, 135-173. En quelle sorte de biens consiste la béatitude : IV, 241, 247 et 265. Les biens exterieurs sont-ils requis pour la béatitude : 237-240.

Dicere invitatis ut venirent. Pourquoi les Juifs devoient-ils être les premiers invités à ce festin, c'est-à-dire les premiers à qui fût annoncé l'Evangile : XII. 367-368.

Quia parata sunt omnia. Jésus-Christ ne nous a-t-il pas ouvert le ciel par sa passion ? XII, 520-523. La mort de Jésus-Christ a-t-elle fait quelque chose pour notre salut : 542-544.

Villam emi, et necesse habeo. L'ambition est-elle un péché : X, 38-40. De combien de manières le désir des honneurs est-il désordonné : 39. Le désir des dignités rentre-t-il dans l'ambition : X, 41-42.

Juga boum emi quinque. Sur l'avarice : IX, 569-591.

Uxorem duxi. Sur la luxure et ses espèces : X, 260-309. Sur la gourmandise et l'ivrognerie : X, 200-214 et 224-232.

Exi cito in plateas et vicos. Quand est-ce que les apôtres ont reçu l'ordre de prêcher l'Evangile aux gentils : XII, 368.

Et adhuc locutus est. Le nombre des prédestinés est-il déterminé d'avance : I, 489-493.

Compelle intrare. Doit-on forcer les infidèles à embrasser la foi : VII, 332-336.

IIIe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (I. Pierre, V, 6-11.

Humiliamini sub potenti manu Dei. L'humilité a-t-elle proprement pour base la respectueuse soumission de l'homme à Dieu : X, 378, 381, 383 et 387. Grandeur de la vertu d'humilité : 387-391.

Ut vos exaltet. De quelle manière l'élévation est-elle promise à l'humilité : X, 390-391.

Omnem sollicitudinem vestram projicientes in eum. N'est il donc pas permis de faire des choses temporelles l'objet de la sollicitude : VIII, 401-404 ; XI, 258-259. De combien de manières la sollicitude qui a pour objet les choses temporelles peut-elle être défendue : VI, 717-718 ; VIII, 402-403. Notre-Seigneur blâme-t-il la sollicitude qu'il est naturel à l'homme d'avoir pour les choses temporelles : VIII, 406.

Quoniam ipsi cura est de vobis. L'homme est-il sous la direction de la divine providence : I, 457. Les bons sont-ils sous la direction de la divine providence de la même manière que les méchants : *Ibid.*

Sobrii estote. Sur l'abstinence et la sobriété : X, 175-199 et 215-223.

Tanquam leo rugiens circuit. Sur les atta-

EVANGILE (Luc, XV, 1-10).

IVe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (Romains, VIII, 18-23).

EVANGILE (Luc, V, 1-11).

Ve DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (I. Pierre, III, 8-15).

Sed et si quid patimini propter justitiam, beati. Sur la cause qui constitue le martyre : IX, 679-682.

Timorem autem eorum ne timueritis. Quand est-ce que la crainte est un péché : IX, 683-684.

EVANGILE (Matthieu, V, 20-24).

Nisi abundaverit justitia vestra. Les préceptes de la loi nouvelle sont-ils plus grands que ceux de l'ancienne : VI, 696-697. En quoi la loi ancienne surpasse-t-elle l'ancienne : 308-310. La loi ancienne avoit-elle pour objet de régler les mouvements intérieurs de l'ame : 700. La loi nouvelle est-elle plus onéreuse que l'ancienne : 697-701. Sur les parties de la justice : VIII, 733-744. Sur les préceptes : IX, 611-634.

Audistis quia dictum est antiquis : Non occides. Comment les anciens entendoient-ils ce précepte : VI, 691 et 697.

Ego autem dico vobis. Avec quelle autorité Jésus-Christ proposoit ses enseignements : XII, 369. La loi de Jésus-Christ contient-elle des préceptes contraires à ceux de la loi ancienne : VI, 693.

Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio. Ce qu'il faut entendre ici par *jugement*, par *conseil*, et par *supplice du feu* : X, 353 et 358-359. Comment distinguer la colère louable de la colère répréhensible : X, 347 et 350. De laquelle de ces deux colères Jésus-Christ a-t-il voulu parler : 353.

Qui autem dixerit, Fatue, etc. Distinction à faire entre ces trois degrés de colère et les trois degrés de peines qui y correspondent : 158.

VIe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (Romains, VI, 3-11).

In morte ipsius baptizati sumus. Comment sommes-nous baptisés dans la mort de Jésus-Christ : XIII, 221. Comment participons-nous par le baptême à la passion de Jésus-Christ : XIV, 74. Comment le baptême est-il un mémorial de la mort de Jésus-Christ : XIII, 172. Mourons-nous par le baptême à notre ancienne vie : 226.

Consepulti enim sumus. Comment sommes-nous ensevelis par le baptême avec Jésus-Christ : XIII, 546.

Vetus homo noster simul crucifixus est. Sur les effets de la passion de Jésus-Christ : XII, 509-527.

Ita et vos existimate, vos mortuos quidem esse peccato. Comment nous conformer dans notre ame à Jésus-Christ ressuscité : tome XII, page 642.

EVANGILE (Marc, VIII, 1-9).

Misereor super turbam. Sur la miséricorde ; voy. Ier Dimanche après la Pentecôte, Evangile.

Si dimisero eos jejunos. Sur la sobriété, sur la gourmandise et sur l'ivrognerie : X, 200-232.

Et interrogavit eos. Pourquoi Jésus-Christ demandoit-il des choses qu'il savoit d'avance : IX, 321. Sur le miracle de la multiplication des pains ; voy. IVe Dim. de Carême, Evangile.

Gratias agens. Sur l'action de graces : IX, 439-454.

VIIe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (Romains, VI, 19-23).

Exhibete membra vestra servire justitiæ. Comment pouvons-nous faire de nos corps des instruments de justice, si le corps ne peut être le sujet de la grace : XIII, 527.

Cum enim servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ. Combien peut-on distinguer d'espèces de servitude comme de liberté : XI, 77-78. Qu'est-ce que la servitude du péché, et qu'est-ce que la servitude de la justice ; qu'est-ce que la liberté par rapport soit à l'un, soit à l'autre : *Ibid.* Comment Jésus-Christ nous a-t-il procuré notre délivrance : XII, 509-527.

Quem ergo fructum, etc. Pourquoi ne pas appeler les actions mauvaises des fruits, aussi bien que les œuvres de vertus : V, 634. Sur les effets du péché quant à la peine qu'il nous fait encourir : VI, 219-243.

Nam finis illorum mors est. Sur les effets du péché : VI, 219-243.

Gratia autem Dei vita æterna. Pourquoi la vie éternelle n'est-elle pas plutôt appelée la solde de la justice : VII, 130.

EVANGILE (Matthieu, VII, 15-21).

Attendite a falsis prophetis. Quels sont ceux qu'on doit appeler faux prophètes : X, 529-530. Doit-on tellement se garder des faux prophètes, qu'on ne puisse même communiquer avec eux : VII, 336-339. Quand est-il permis d'entrer en discussion avec les faux prophètes : 329-331.

Intrinsecus autem sunt lupi rapaces. Quels sont les docteurs qui méritent d'être appelés loups ravissants : X, 529-530. Doit-on tolérer les hérétiques : VII, 358-361. Sur les châtiments à infliger aux hérétiques : 358-365.

A fructibus eorum cognoscetis eos. A quelles marques peut-on reconnoître un hérétique : VII, 265 et 357.

Sic omnis arbor bona bonos fructus facit. Un bien ne pourroit-il pas être la cause d'un mal : II, 416. La bonté comme la malice des actes extérieurs dépend-elle tout entière de la volonté : IV. 537.

Et in ignem mittetur. Le feu de l'enfer sera-t-il un feu corporel : XVI, 273-278. Les damnés n'auront-ils point d'autre peine à subir que celle du feu : 266-268.

Sed qui facit voluntatem Patris mei. La pratique des bonnes œuvres est-elle nécessaire pour le salut : IV, 307-310.

VIIIe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (Romains, VIII, 12-17).

Debitores sumus non carni. Quels sont les devoirs de la créature à l'égard de son créateur : VII, 57.

Si enim secundum carnem vixeritis. Qu'est-ce que vivre selon la chair : V, 658.

Si autem spiritu facta carnis mortificaveritis. La pénitence fait-elle recouvrer au pécheur le même degré de vertu qu'il avoit avant son péché : XIV, 110-113.

Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Comment pouvons-nous être adoptés pour enfants de Dieu : VII, 132. En vertu de quoi pouvons-nous être adoptés pour enfants de Dieu : XII, 49-50.

Sed accepistis spiritum adoptionis. Qu'est-ce qu'adopter quelqu'un : XII, 43.

Non enim accepistis spiritum servitutis. Quel est l'esprit de servitude incompatible avec l'esprit d'adoption, c'est-à-dire avec la charité : VII, 458-460 et 471. Comment dire des enfants adoptifs de Dieu qu'ils lui sont engendrés, tandis que l'adoption n'est pas l'effet de la génération, mais du choix de la volonté : XII, 46. Quelle différence y a-t-il entre l'adoption divine et l'adoption humaine : 44. Quelle différence y a-t-il particulièrement entre un héritage temporel et l'héritage éternel : 44. Voyez de plus sur ce sujet, Dimanche dans l'octave de Noël, Epître.

Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro. Quelqu'un peut-il savoir s'il est en état de grace : VII, 83-87.

Si autem filii, et hæredes. L'adoption donne-t-elle toute seule droit à un héritage : VII. 132 ; XII, 43.

Cohæredes autem Christi. Jésus-Christ étant le Fils de Dieu par nature, et l'adoption n'ayant été introduite que pour suppléer à la filiation naturelle, comment peut-il se faire que Dieu nous ait adoptés pour ses enfants : XII, 44.

EVANGILE (Luc, XVI, 1-9).

Homo quidam erat dives. Est-il naturel à l'homme de posséder des biens extérieurs : VIII, 573-575. Un homme peut-il posséder un bien temporel comme lui appartenant en propre : 575-578. Pourquoi y a-t-il des hommes réduits à la mendicité, tandis que d'autres regorgent de biens : 577-578.

Quasi dissipasset bona ipsius. Un économe est-il obligé d'employer les biens de son maître de la manière qu'il lui a été recommandé par celui ci : VIII, 75 et 77. Qualité requise dans un économe : XI, 142. Un évêque pécheroit-il, s'il n'employoit pas à soulager les pauvres les biens dont il a la dispensation : *Ibid.*

Accipe cautionem, cito scribe quinquaginta. Le dol est-il un vice qui rentre dans l'astuce : VIII, 397-399. La fraude revient-elle aussi à l'astuce : 399-401.

Quia filii hujus sæculi prudentiores sunt. Peut-on dire des pécheurs qu'ils ont une vraie prudence : VIII, 300-303. Pourquoi Notre-Seigneur ajoute-t-il ces mots, *dans la conduite de leurs affaires* : 302.

Facite vobis amicos de mammona iniquitatis. Pourquoi les richesses sont-elles appelées de l'argent d'iniquité : VIII, 72. En quoi consistent les richesses matérielles : IV, 220-221. De quelle manière devons-nous aimer les biens temporels : IX, 694. Un riche peut-il être sauvé : XI, 157-165. Pourquoi Dieu accorde-t-il à quelques-uns des richesses en abondance : IX, 554-557. Est-on obligé de faire tellement part aux autres de ses biens, qu'on ne se réserve rien à soi-même : 556. De quelle partie de nos biens devons-nous faire l'aumône : VIII, 67-69. Quel péché commettent les riches en ne soulageant pas les pauvres à proportion de leurs richesses : 73 et 588-589.

IXe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (I Corinthiens, X, 6-13).

Non simus concupiscentes malorum. Sur le péché de gourmandise : X, 200-214.

Neque idololatræ efficiamini. Sur les actes de religion et sur les vices opposés à cette vertu : IX, 30-381. Grièveté du peché d'idolatrie : 255-258.

Neque fornicemur. Sur la fornication : X, 276-284.

Neque murmuraveritis. La volonté de l'homme doit-elle toujours se conformer à celle de Dieu : IV, 522-526.

Neque tentemus Christum. Sur la tentation de Dieu : IX, 316-328. Grièveté de ce péché : 326-328.

Hæc autem omnia in figura contingebant illis. La loi nouvelle est-elle l'accomplisse-

ment de l'ancienne : tome VI, pages 689-694.

Tentatio vos non apprehendat. Doit-on s'exposer de soi-même aux occasions d'être tenté : XII, 354-355.

EVANGILE (Luc, XIX, 41-47).

Flevit super illam. Comment, à l'exemple de Jésus-Christ, nous devons nous attrister et nous apitoyer au sujet des pécheurs : VIII, 26. Dieu, les anges et les hommes vertueux ressentent-ils de la compassion pour les méchants : XIV, 185-187.

Eo quod non cognoveris tempus visitationis tuæ. Quelle étoit la cause de l'ignorance des Juifs par rapport à Jésus-Christ : XII, 488-490. Cette ignorance étoit-elle également coupable en eux tous : 488 489. Griéveté du péché d'infidelité : VII, 317-319.

Et cœpit ejicere vendentes. Comment un homme seul, et sans crédit à cette époque, a-t-il pu chasser une telle multitude en lui imprimant la crainte d'une arme aussi faible : XII, 409. L'irrévérence pour les choses saintes et pour le culte divin suffit-elle pour constituer un sacrilége : IX, 341. Sur la simonie : 351-381.

Domus mea domus orationis est. Pourquoi y a-t-il des lieux particuliérement destinés à la prière : IX, 99-102.

Et erat quotidie docens in templo. Jésus-Christ a-t-il enseigné publiquement tous les points de sa doctrine : XII, 372-376.

Xe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (1 Corinthiens, XII, 2-11).

Scitis quoniam, cum gentes essetis, est. L'homme ne sauroit sans la grace éviter tous les péchés à la fois : VII, 28-32. L'homme ne sauroit accomplir la loi sans la grace ou à l'aide de ses seules forces naturelles : pages 15-17.

Et nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto. L'homme peut-il sans la grace parvenir à la connoissance de quelque vérité : VII, 3-7.

Divisiones vero gratiarum sunt. Sur les graces gratuitement données : X, 496-618.

Unicuique autem datur manifestatio spiritus ad utilitatem. Distinction à faire entre les graces qui se rapportent simplement au bien spirituel de celui qui les reçoit, et celles qui ont pour but le bien spirituel des autres : VII, 54-57.

Alii quidem datur sermo sapientiæ. Sur la grace du discours : X, 604-609.

Dividens singulis prout vult. Pourquoi y en a-t-il qui reçoivent plus de graces que d'autres : VII, 80-83.

EVANGILE (Luc, XVIII, 9-14).

Qui in se confidebant. Est-ce un péché que de présumer de ses forces : X, 32-34. Qui doit-on appeler présomptueux : 36-37. De combien de manières peut on commettre le péché de présomption : *Ibid.* Combien d'espèces de présomption : VII, 493. De quel vice provient-elle : VII, 499-501. Quelle est la présomption la plus coupable : 494.

Et aspernabantur cæteros. Est-ce une espèce particulière d'orgueil, que de mépriser les autres en voulant paroître avoir seul ce que l'on a : X, 406-411.

Hæc apud se orabat. De quelles vertus la prière doit-elle être accompagnée pour plaire à Dieu et être exaucée de lui : IX, 76-86. Sur la religion, la dévotion et la prière : pages 9-92.

Quia non sum sicut cæteri hominum. La jactance est-elle un péché : IX, 527-530. La jactance provient-elle de l'orgueil : 529. Y avoit-il péché mortel dans cette jactance du pharisien : 529.

Jejuno bis in sabbato. Pourquoi les pharisiens et les disciples de Jean jeûnoient-ils plus que Jésus-Christ et ses disciples : XII, 339.

Decimas do omnium. Sur les dîmes : IX, 125-142.

Publicanus autem stans a longe. Excellence de la vertu d'humilité : X, 387-391. Pourquoi l'humilité est-elle une condition essentielle de la prière : IX, 84.

Omnis qui se humiliat exaltabitur. En quel sens l'élévation est-elle promise pour récompense à l'humilité : X, 391.

XIe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (I. Corinthiens, XV, 1-10).

Quia resurrexit. Sur la résurrection de Jésus-Christ : XII, 582-644.

Visus est Cephæ. A qui et dans quels lieux Jésus-Christ a-t-il apparu depuis sa résurrection : XII, 619-620.

Visus est et mihi. Jésus-Christ étant monté au ciel avant l'époque de la conversion de S. Paul, comment se fait-il qu'il ait apparu à ce dernier : X, 664.

Ego enim sum minimus apostolorum. L'humilité doit-elle nous porter à nous mettre au-dessous de tout le monde : X, 382-385. Comment peut-on sans mensonge se croire et se dire le plus méprisable de tous les hommes, le plus inutile et le plus incapable de rien faire de bien : 394-395.

Gratia autem Dei sum id quod sum. Sur la nécessité de la grace : VII, 3-38.

EVANGILE (Marc, VII, 31-37).

Exiens Jesus de finibus Tyri venit per Sidonem. Pourquoi Jésus-Christ donnoit il ses enseignements en se transportant d'un lieu dans un autre : XII, 335.

Et deprecabantur eum, ut imponat illi manum. Y a-t il obligation de prier les uns pour les autres : IX, 57-60. La prière faite par l'un peut-elle servir à l'autre : 58-59. L'intention et la profession de foi de l'un peuvent-elles remplacer celles de l'autre : XIII, 225-230.

Et apprehendens eum seorsum. Pourquoi Jésus-Christ, faisant usage de son pouvoir divin, a-t-il voulu le guérir en le touchant de sa main, au lieu de le faire par le simple acte de sa volonté : XII, 410-411. Sur les cérémonies du baptême : XIII, 173-177 et 290-304.

Et suspiciens in cœlum, ingemuit. Toutes les peines de la vie viennent-elles du péché : VI, 236-239.

Et præcepit illis ne cui dicerent. L'intention de Jésus-Christ étoit-elle de leur faire une stricte obligation de ne rien dire à personne de ce miracle : IX, 424; XI, 597; XII, 412.

Quanto magis eis præcipiebat, tanto plus prædicabant. Désobéirent-ils en cela à Jésus-Christ : IX, 424. L'ame de Jésus-Christ n'étoit-elle pas douée de toute-puissance pour faire exécuter infailliblement ses propres volontés : XI, 597.

Dicentes : Bene omnia fecit. Sur la reconnoissance : IX, 439-454.

XIIe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (II. Corinthiens, III, 4-9).

Fiduciam autem talem habemus. Un homme peut-il en enseigner un autre : IV, 159-164. Toute l'action de l'homme dans le fait de l'enseignement se borne-t-elle à un ministère extérieur : 162-163. La foi est-elle un don de Dieu : VII, 270-276. Comment Dieu exerce-t-il sa miséricorde envers les uns en leur faisant connoître les vérités de la foi, et sa justice envers les autres en les leur laissant ignorer : VI, 414-415; VII, 207. La puissance divine ne s'est-elle pas surtout manifestée en donnant une telle vertu à la prédication des apôtres, qu'il leur suffisoit de parler de Jésus-Christ à des peuples qui n'en avoient jamais entendu parler jusque-là, pour les convertir tout aussitôt : XII, 369.

Per Christum ad Deum. Sur la prière de Jésus-Christ et son sacerdoce : XII, 11-41.

Non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis. L'homme peut-il connoître quelque vérité sans la grace : VII, 3-7. Chacun de nous peut-il dire avec vérité de lui-même qu'il n'est capable de rien : X, 392.

Qui et idoneos nos fecit ministros. Dieu rend-il ceux dont il fait choix capables de remplir la mission pour laquelle il les choisit : XII, 109.

Littera enim occidit. En quel sens est-il vrai que la lettre de la loi tue : VI, 403-404. La lettre de l'Evangile lui-même n'auroit-elle pas pour effet de nous donner la mort, s'il ne s'y trouvoit jointe la grace intérieure de la foi, qui donne la vie : 674.

Quod si ministratio mortis, etc. La dignité des prêtres de la nouvelle loi est-elle plus grande que celle des prêtres de l'ancienne : IX, 130. Pourquoi l'Apôtre appelle-t-il la loi ancienne un instrument de mort et de damnation, et le sacerdoce nouveau au contraire un instrument de vie et de justice : VI, 674-675.

EVANGILE (Luc, X, 25-37).

Tentans eum. Sur la tentation de Dieu : IX, 316-328.

Quid faciendo vitam æternam possidebo. Est-il besoin de la pratique des bonnes œuvres pour parvenir à la vie éternelle : IV, 307-310.

Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Qu'est-ce que l'amour, considéré comme acte de la charité : VII, 645-647. Convenoit-il de nous faire le commandement d'aimer Dieu de tout notre cœur : VIII, 235-237. Qu'est-ce qu'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre ame, de toutes nos forces et de tout notre esprit : 235-239. Le précepte d'aimer Dieu peut-il être pleinement observé ici-bas : 240-242. Celui qui pèche véniellement peut-il dire qu'il aime Dieu de tout son cœur : 237.

Et proximum tuum sicut teipsum. Comment devons-nous aimer notre prochain : VIII, 243-244.

Homo quidam descendebat. Sur l'état d'innocence du premier homme quant à son intellect et à sa volonté : III, 507-532. Sur le péché du premier homme : X, 421-432. Sur la punition du péché de nos premiers parents : 433-445. Sur le péché originel : VI, 120-149.

Abierunt, semivivo relicto. Jusqu'à quel point le bien de la nature a-t-il été diminué en nous par le péché : VI, 191-199.

Accidit ut sacerdos quidam descenderet eadem via, et viso illo præteriit. Les cérémonies et les sacrifices de l'ancienne loi avoient-ils la vertu de justifier l'homme, tant qu'ils n'avoient pas été abolis : VI, 599-602. Les préceptes moraux de l'ancienne loi pouvoient-ils

XIIIe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (Galates, III, 16-22).

EVANGILE. (Luc, XVII, 11-19).

XIVe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (Galates, V, 16-24).

EVANGILE (Matthieu, VI, 24-33).

XVe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (Galates, V, 25-26, et VI, 1-10).

EVANGILE (Luc, VII, 11-16).

XVIe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

EPITRE (Ephésiens, III, 13-21).

XIXe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

Epitre (Ephésiens, IV, 23-28).

Evangile (Matthieu, XXII, 1-14).

XXe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

Epitre (Ephésiens, V, 15-21).

Evangile (Jean, IV, 46-53).

XXIe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

Epitre (Ephésiens, VI, 10-17).

Evangile (Matthieu, XVIII, 23-35).

XXIIe DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

Epitre (Philippiens, I, 6-11).

Evangile (Matthieu, XXII, 15-21).

sont les obligations des sujets envers les princes, et en général de toute espèce d'inférieurs envers les personnes constituées en dignité : IX, 396 et 398. Les Chrétiens sont-ils obligés d'obéir aux puissances séculières : 429-432. Un prince qui auroit ravi par violence à quelqu'un de ses sujets un bien appartenant à celui-ci est-il tenu de le lui restituer : VIII, 591 et 592. Jusqu'à quel point un prince peut-il user légitimement de contrainte et de violence en ce qui a rapport aux biens de ses sujets : *Ibid.* Un prince est-il tenu à restitution pour ce qu'il a laissé prendre des biens de ses sujets par les voleurs, faute d'avoir usé à l'égard de ces derniers des moyens de répression qu'il avoit en main : 521.

Et quæ sunt Dei Deo. Sur la religion et ses différents actes : IX, 9-233 et 406-409. Sur les oblations : 113-124. Sur les dîmes : 125-142. Les dîmes sont-elles obligatoires : 125-132. A qui est-ce que doivent se payer les dîmes : 137-139.

XXIII[e] DIMANCHE APRÈS LA PENTECOTE.

Epitre (Philipp., III, 17-21, et IV, 1-4).

Imitatores mei estote. En quoi les simples doivent-ils particulièrement imiter les docteurs : 209-210.

Nunc autem, et flens dico, inimicos crucis. Sur la compassion que la vue des pécheurs doit exciter en nous; voy. IX[e] Dimanche après la Pentecôte, Evangile.

Quorum Deus venter est. En quel sens les hommes adonnés à la gourmandise se font-ils un Dieu de leur ventre : III, 5; IV, 211.

Nostra autem conversatio in cœlis est. Comment l'Apôtre pouvoit-il dire, quoique vivant encore ici-bas, que sa conversation étoit dans les cieux : VII, 511.

Unde etiam Salvatorem. D'où provient l'espérance ou la confiance : VII, 417; X, 26 et 27.

Qui reformabit corpus humilitatis nostræ. Sur l'état des bienheureux après la résurrection : XV, 700-810; XVI, 1-29.

Qua etiam possit subjicere sibi omnia. Sur la toute-puissance de Dieu : I, 509-532.

DERNIER DIM. APRÈS LA PENTECOTE.

Epitre (Colossiens, I, 9-14).

Non cessamus pro vobis orantes. Sur la prière : IX, 41-92. Devons-nous prier les uns pour les autres : 57-60.

Postulantes. Ce que c'est que la postulation proprement dite : IX, 92.

Ut impleamini. Sur la volonté de Dieu : I, 378-417.

Deo per omnia placentes. Sur le mérite : VII, 123-156.

In omni patientia et longanimitate cum gaudio gratias agentes. Sur la patience : X, 76-87. Sur la joie : VIII, 1-12. Sur la reconnaissance : IX, 439-454.

Qui eripuit nos de potestate tenebrarum. La passion du Christ n'est-elle pas la cause méritoire de notre salut : XII, 493-495. Sur les effets de la passion de Jésus-Christ : XII, 509-527.

Et transtulit in regnum. Sur l'adoption du Christ : XII 42-52.

In quo habemus redemptionem. La passion de Jésus-Christ n'a-t-elle pas eu pour effet de nous réconcilier avec Dieu, de nous délivrer du péché, du pouvoir du démon, et des peines que le péché nous avoit méritées : XII, 509-519.

Evangile (Matthieu, XXIV, 15-35).

Cum videritis abominationem. Sur les signes précurseurs du jugement : XI, 586-606.

Sicut enim fulgur. L'époque de la résurrection et du jugement à venir est-elle cachée : XV, 671-685.

Sol obscurabitur. Le soleil et la lune s'obscurciront-ils véritablement : XV, 595-600.

Virtutes cœlorum commovebuntur. En quel sens les vertus des cieux seront-elles ébranlées : XV, 600-606.

Cum tuba. Le son de la trompette sera-t-il la cause de la résurrection : XV, 659-662.

Congregabunt electos. Les anges concourront-ils à la résurrection : XI, 662-664.

(XXX *Novembre.*) — FÊTE DE S. ANDRÉ, apôtre.

Epitre (Romains, X, 10-18).

Corde enim creditur ad justitiam. Est-il nécessaire de croire pour être sauvé : VII, 198-201.

Ore autem confessio fit ad salutem. La confession de la foi est-elle nécessaire pour le salut : VII, 227-229.

Omnis qui credit in illum non confundetur. La foi toute seule suffit-elle pour le salut : IV, 307-310; VII, 135 et 217-220; XII, 512-513; XVI, 324.

Non est distinctio Judæi et Græci. Sur la conversion des gentils; Voyez, Fête de l'Epiphanie, Epître.

Quam speciosi pedes evangelizantium pacem! La vie active qui a pour objet de transmettre aux autres par la prédication et l'enseignement le fruit de la contemplation, l'emporte en perfection sur la vie qui n'est que

contemplative : XI, 56-57, 59, 60-61 et 102-105; XII, 336.

Sed non omnes obediunt Evangelio. Pourquoi, parmi ceux qui assistent à une même prédication, les uns croient-ils et les autres ne croient-ils pas : VII, 272.

Ergo fides ex auditu Les vérités de la foi ne sont-elles pas révélées immédiatement de Dieu à quelques-uns, et proposées aux autres par l'intermédiaire des prédicateurs de l'Evangile : VII, 271-272.

In omnem terram exivit sonus eorum. L'Evangile a-t-il été prêché dans le monde entier dès le temps des apôtres : VI, 682.

EVANGILE (Matthieu, 18-22).

Erant enim piscatores. Pourquoi Jésus-Christ a-t-il choisi pour disciples des hommes pauvres et méprisables selon le monde : XII, 343.

At illi continuo relictis retibus secuti sunt eum. Comment les apôtres et d'autres à leur exemple ont ils pu s'attacher sur-le-champ à Jésus-Christ : XII, 409. Est-ce légèreté d'esprit, que de croire sur-le-champ et sans examen à Jésus-Christ : VII, 220.

Relictis retibus et patre, secuti sunt eum. Sur la profession religieuse : XI, 149-308. Doit-on omettre les devoirs de la piété filiale pour remplir ceux de la religion : IX, 388-392. Doit-on détourner quelqu'un d'entrer en religion par soumission à l'égard des parents : XI, 289-292. Comment l'évangéliste a-t-il pu louer Jacques et Jean d'avoir quitté leur père pour s'attacher à Jésus-Christ : IX, 391.

(VI *Décembre.*) — FÊTE DE S. NICOLAS.

EPITRE (Hébreux, XIII, 7-17).

Mementote præpositorum vestrorum. Sur l'obéissance ; IX, 412-431.

Qui vobis locuti sunt verbum Dei. Sur l'office du prédicateur : XII, 369-375. Sur la rétribution due aux prédicateurs : XI, 215-216.

Jesus Christus heri et hodie. Sur l'éternité du sacerdoce de Jésus-Christ : XII, 37-39.

De quo edere non habent potestatem qui tabernaculo deserviunt. Sur la loi nouvelle : VI, 668-723. Comparaison de la nouvelle loi avec l'ancienne : VI, 683-700.

Quorum enim animalium. Sur les préceptes et les cérémonies de la loi ancienne ; VI, 422-501.

Extra portam passus est. Sur le lieu de la passion du Christ : XII, 466-469.

Futuram inquirimus. Sur la béatitude de l'homme : IV, 219-315.

Hostiam laudis. Sur la reconnoissance : IX, 439-454. Sur la dévotion : IX, 30-40.

Beneficentiæ autem et communionis nolite oblivisci. Sur la bienfaisance : VIII, 37-47.

Obedite præpositis vestris. Voyez plus haut, *Mementote præpositorum.*

EVANGILE (Matthieu, XXV, 14-23).

Dixit Jesus parabolam hanc. Pourquoi Jésus-Christ donnoit ses enseignements sous forme de paraboles : XII, 374 et 375-376.

Peregre proficiscens. Sur l'ascension de Jésus-Christ : XII, 643-664.

Et tradidit illis bona sua. Sur le domaine qui appartenoit à l'homme dans l'état d'innocence : III, 533-543. Sur les graces gratuitement données : X, 496-618. Dieu est-il tout seul cause de la grace : VII, 72-74.

Unicuique secundum propriam virtutem. Faut-il de la part de l'homme une certaine préparation à la grace : VII, 74-78. La quantité de la charité dépend-elle de la capacité de la vertu naturelle : 539.

Post multum vero temporis. Sur le jugement tant particulier qu'universel : XII, 683-692 ; XVI, 83-87.

Intra in gaudium. Sur la joie : VIII, 1-12.

Humilité pratiquée par saint Nicolas dans ses actes de bienfaisance : IX, 462.

(VIII *Décembre.*) — FÊTE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION DE LA SAINTE VIERGE.

EPITRE (Proverbes, VIII, 22-35).

Cette épître, prise dans son sens littéral, ne peut s'entendre que de la Sagesse incréée; mais, par accommodation, elle peut se rapporter aussi à la sainte Vierge, dont on trouvera les prérogatives discutées, tome XII, 84-135, y compris les notes du traducteur.

EVANGILE (Matthieu, I, 1-16).

Liber generationis Jesu Christi. Comment accorder ce récit généalogique avec les paroles du Prophète, *Generationem ejus quis enarrabit:* XII, 167. Pourquoi saint Matthieu ne compte-t-il que quarante-deux générations, tandis que saint Luc en compte soixante-dix-sept : 170-172.

Judam et fratres ejus. Pourquoi l'Evangile fait-il une mention particulière des frères de Juda, de Zaram, frère de Pharès, et des frères de Jéchonias : XII, 174.

Judas autem genuit Phares et Zaram. Judas a-t-il commis le crime d'inceste dans le commerce qu'il eut avec Thamar, qu'il prenoit pour une prostituée : X, 281.

De Thamar. Pourquoi dans la généalogie de Jésus-Christ n'est-il fait mention que de quatre femmes : XII, 173.

Joram autem genuit Oziam. Comment l'E-

vangéliste a-t-il pu dire que Joram avoit engendré Ozias, tandis qu'il est certain par les livres des Rois qu'il engendra plutôt Ochosias : XII, 172-173.

Jacob autem genuit Joseph. Comment saint Joseph a-t-il pu être donné par S. Matthieu pour fils de Jacob, tandis que S. Luc le donne pour fils d'Héli : XII, 168-169.

Virum Mariæ. Sur le mariage de la sainte Vierge : XII, 136-144.

De qua natus est Jesus. Sur le nom de Jésus : XII, 282-286. La sainte Vierge est-elle vraiment la mère du Christ : 233-234. Pouvons-nous être sauvés par quelque autre que par Jésus-Christ : VI, 310 ; VII, 211.

(XXI *Décembre.*) — FÊTE DE S. THOMAS, apôtre.

EPITRE (Ephésiens, II, 19-22).

Jam non estis hospites et advenæ. Sur la conversion des gentils ; Voyez, Fête de l'Epiphanie, Epître.

Domestici Dei. Comment pouvons-nous être appelés enfants de Dieu : XII, 49-50. Sur l'espérance de la vie éternelle : VII, 415-433.

Super fundamentum apostolorum. Comment peut-on dire de l'Eglise qu'elle a été bâtie sur le fondement des apôtres : XI, 517.

In quo omnis ædificatio. Pouvons-nous être sauvés autrement que par Jésus-Christ : VI, 310 ; VII, 211 ; XIII, 208.

In Spiritu sancto. Sur la nécessité de la grâce : XII, 1-38.

EVANGILE (Jean, XX, 24-29).

Voyez sur ces versets l'évangile du Dimanche *Quasimodo.*

(XVII *Janvier.*) — FÊTE DE S. ANTOINE, abbé.

EPITRE. Voyez, XXI mars, fête de S. Benoît.

EVANGILE (Luc, XII, 35-40).

Sint lumbi vestri præcincti. Sur la luxure : X, 259-271. Quand un acte voluptueux est-il coupable ou non : 261-265. Sur la chasteté et la virginité : 233-259. La chasteté perpétuelle est-elle requise pour la perfection de l'état religieux : XI, 165-169.

Et lucernæ ardentes in manibus vestris. Ces deux choses, éviter le mal et faire le bien, constituent-elles les deux parties de la justice : VIII, 733-736. L'omission d'un devoir constitue-t-elle un péché spécial : 738-741.

Et faciet illos discumbere. Sur l'éternelle félicité : IV, 219-315. Pourquoi nous est-elle représentée sous ces images grossières de festin, de royauté, etc : IV, 287. L'homme doit-il apporter sa coopération pour obtenir l'éternelle béatitude : IV, 307-310.

(XVIII *Janvier*). — FÊTE DE LA CHAIRE DE S. PIERRE A ROME.

Voyez plus loin, Fête de la Chaire de S. Pierre à Antioche.

(XXV *Janvier*). — FÊTE DE LA CONVERSION DE S. PAUL, apôtre.

EPITRE (Actes des Apôtres, IX, 1-22).

Saulus adhuc spirans minarum. Peut-il être permis de mettre à mort un innocent : VIII, 539-542 et 552-554. Différence entre le vrai et le faux zèle : V, 33.

Et subito circum fulsit eum lux. Si S. Paul a reçu la grace sanctifiante dans le moment même où il ne respiroit que menaces contre la religion de Jésus-Christ, n'est-il donc besoin d'aucune préparation de la part de l'homme pour recevoir la grace : VII, 77. Pourquoi l'Eglise fait-elle la fête de la conversion de S. Paul en considérant cette conversion comme un miracle : 122.

Ego sum Jesus Nazarenus. Jésus-Christ est-il apparu à S. Paul depuis sa résurrection : XII, 664.

Et ibi dicetur tibi quid te oporteat facere. Un homme peut-il en enseigner un autre : IV, 159-164.

Pro nomine meo pati. De quelle nature doit être la cause qu'on défend pour valoir la couronne du martyre : IX, 679-682.

Et implearis Spiritu sancto. En quel sens peut-on dire d'un fidèle qu'il est rempli de l'Esprit saint : XI, 487 et 488.

Et surgens baptizatus est. Tous les hommes sont-ils obligés de recevoir le baptême : XIII, 207-210.

Prædicavit Jesum. Est-il nécessaire pour le salut de croire explicitement le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu : VII, 210-214.

EVANGILE (Matthieu, XIX, 27-29).

Ecce nos reliquimus omnia. Est-il louable de se dépouiller soi-même de tout ce qu'on peut posséder : XI, 157-165. Les apôtres ne possédoient-ils rien en commun : 257.

Et secuti sumus te. Suffit-il pour la perfection de renoncer à tout ce que l'on possède ou bien ne faut-il pas en outre qu'on s'attache à suivre Jésus-Christ : XI, 89. Quels sont ceux qui le suivent : *Ibid.*

Sedebitis super sedes judicantes duodecim tribus Israel. Le pouvoir de juger correspond-

il à la pauvreté volontaire : XVI, 73-77. Y a-t-il des hommes qui doivent juger avec Jésus-Christ : 69-72.

Et omnis qui reliquerit domum vel fratres aut sorores. etc. Doit-on omettre les devoirs de la piété filiale pour remplir ceux de la religion : IX, 388-392.

Centuplum accipiet. Les biens temporels sont-ils matière de mérite : VII, 148-152; IX, 631.

Et vitam æternam possidebit. Sur la béatitude de l'homme : IV, 219-315. Sur les récompenses attachées aux béatitudes : V, 618-621.

(1er *Février*). — FÊTE DE SAINT IGNACE, évêque et martyr.

EPITRE (Romains, VIII, 28-39).

Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. L'aveuglement temporaire de l'esprit dans les élus peut-il se changer en bien pour eux : VI, 105-107.

His qui secundum propositum vocati sunt sancti. Sur la prédestination : I, 464-500.

Nam quos præscivit. La prévision des mérites est-elle la cause de la prédestination : I, 479-486.

Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Comment peut-on dire de Jésus-Christ qu'il est l'aîné ou le premier-né entre un grand nombre de frères : tome II, pages 128, 129 et 259.

Hos et justificavit. Sur la justification : VII, 88-122.

Si Deus pro nobis, quis contra nos ? La prédestination est-elle certaine : I, 489-493.

Sed pro omnibus tradidit illum. Dieu le Père a-t-il livré lui-même son fils à la mort : XII, 482-483.

Quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit ? Sur les effets de la passion du Christ : XII, 509-527.

Qui etiam interpellat pro nobis. Convient-il que le Christ prie pour nous : IX, 69; XII, 11-13 et 19-23.

Quia propter te mortificamur. Sur les afflictions des justes; Voyez, IIIe Dim. après l'Epiphanie et IIIe Dim après Pâques, Evangile. De quelle nature doit-être la cause qu'on défend pour valoir la couronne du martyre : IX, 679-682.

Certus sum enim quia neque mors, etc. Les justes sont-ils dans l'impuissance de pécher et de perdre la grace de l'Esprit saint : VI, 674; VII, 562-566; XI, 306.

EVANGILE; c'est le même que celui de la fête de S. Laurent. Voyez plus loin, X août.

(II *Février*). — FÊTE DE LA PURIFICATION DE LA SAINTE VIERGE.

EPITRE (Malachie, III, 1-4).

Ecce ego mitto angelum meum, et præparabit viam. Comment saint Jean-Baptiste a-t-il préparé la voie au Sauveur : XII, 293-295, 297 et 298-300.

Et statim veniet ad templum sanctum suum. Sur la présentation de Jésus-Christ au temple : XII, 286-290. Jésus-Christ est le chef de l'Eglise : XI, 499-523.

Et angelus testamenti. Comment Jésus-Christ, en donnant sa loi, a-t-il accompli l'ancienne : VI, 691. Pourquoi la loi nouvelle n'a-t-elle été donnée qu'avec le Christ : 676-677.

Ecce venit. Sur le jugement général : XVI, 54-104.

EVANGILE (Luc, II, 22-32).

Postquam impleti sunt dies purgationis Mariæ. Pourquoi les femmes sont-elles réputées impures en certains cas : VI, 556. La sainte Vierge n'ayant contracté aucune impureté, pourquoi alla-t-elle se présenter au temple comme pour être purifiée : XII, 290-292. Sur la purification de la sainte Vierge : *Ibid.*

Tulerunt Jesum in Jerusalem, ut sisterent eum Domino. Pourquoi Jésus-Christ a-t il voulu être présenté au temple : XII, 287-288 et 289.

Omne masculinum adaperiens vulvam. Jésus-Christ étant sorti du sein de sa mère sans rompre le sceau de sa virginité, comment pouvoit-il être présenté au temple en vertu de la loi de Moïse : XII, 288.

Et ut darent hostiam. Pourquoi le Christ a-t-il voulu qu'une victime fût offerte pour lui : XII, 289.

Par turturum. Pourquoi n'a-t-on pas offert un agneau pour l'enfant Jésus, au lieu de deux tourterelles ou de deux petits de colombes : XII, 289-290. Sur la pauvreté de Jésus-Christ : 341-344. Quels étoient les animaux qu'on pouvoit offrir en sacrifice sous la loi ancienne : VI, 508-522.

Parentes ejus. Jésus-Christ n'ayant jamais eu de père charnel, comment l'évangéliste a-t-il pu parler de ses parents : XII, 121-122.

(XXII *Février*). — FÊTE DE LA CHAIRE DE SAINT PIERRE A ANTIOCHE.

EPITRE (I Pierre, I, 1-7).

Electis. Les prédestinés sont-ils l'objet du choix de Dieu : I, 476-478. En quoi consiste cette élection : 478.

In aspersionem sanguinis. Sur l'eau ..nite : XII, 124-125 et 296.

Gratia vobis et pax multiplicetur. Sur les trois degrés de la vertu de charité : VI, 555-558.

Benedictus Deus. Sur la reconnoissance : IX, 439-454.

Qui secundum misericordiam suam magnam. L'homme peut-il sortir de l'état de péché sans le secours de la grace : VII, 25-28. Pouvons-nous vouloir et faire le bien sans le secours de la grace : 7-11.

Per resurrectionem Jesu Christi. La résurrection de Jésus-Christ est-elle la cause de la résurrection de nos corps et de nos ames : XII, 636-644.

In hæreditatem incorruptibilem. La béatitude une fois acquise peut-elle se perdre : IV, 298-301. Voyez, Dim. de la Septuagésime, Epître.

Qui in virtute Dei custodimini. L'homme peut-il sans la grace s'abstenir de pécher : VII, 28-32. L'homme une fois en état de grace a-t-il besoin d'un nouveau secours de la grace pour persévérer : tom. VII, pag. 36-39 ; X, 96-98.

Per fidem. La foi peut-elle être méritoire : VII, 217-220.

Paratam revelari in die novissimo. Le bonheur des Saints sera-t-il plus grand après le jugement dernier qu'il ne l'aura été jusque-là : XVI, 173-177.

Modicum nunc si oportet contristari in variis tentationibus. Sur les afflictions des justes; Voyez, IIIe Dim. après l'Epiphanie et IIIe Dim. après Pâques, Evangile.

EVANGILE (Matthieu, XVI, 13-19).

Interrogabat discipulos suos dicens. Dans quel but Jésus-Christ mettoit-il ici à l'épreuve la foi de ses apôtres : IX, 321.

Simon Petrus dixit : Tu es Christus filius Dei vivi. Est-il nécessaire pour le salut de confesser sa foi : VII, 227-229. Est-il nécessaire pour le salut de croire explicitement le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu : VI, 672; VII, 210-214.

Sed pater meus qui in cœlis est. La foi est-elle un don de Dieu : VII, 270-275.

Quia tu es Petrus. Les noms que Dieu impose lui-même n'ont ils pas toujours une signification particulière : XII, 284.

Super hanc petram. Le successeur de saint Pierre n'est-il pas le chef visible de l'Eglise : XIV, 595-599.

Et tibi dabo claves regni cœlorum. Sur le pouvoir des clefs : XIV, 333-452. Sur les dépositaires de ce pouvoir : 359-373. Sur la primauté de saint Pierre : VIII, 167 ; XI, 516-517 ; XIV, 595-599. Tous ceux qui refusent de rester soumis au souverain Pontife sont-ils schismatiques : VIII, 167; XIV, 598. Est-ce au souverain Pontife qu'il appartient de dresser un symbole de foi : VII, 189-192. Appartient-il au souverain Pontife de convoquer les conciles et d'en confirmer les décisions : VII, 191. Le souverain Pontife représente pleinement dans l'Eglise entière Jésus-Christ, dont il tient la place, et par conséquent il a le plein pouvoir de dispenser de tous les vœux susceptibles de dispense : IX, 184.

(XXIV ou XXV *Février*). — FÊTE DE SAINT MATHIAS, apôtre.

EPITRE (Actes des Apôtres, I, 15-26).

Quam prædixit Spiritus sanctus. Quel est l'auteur de l'Ecriture Sainte : I, 31. La prophétie peut-elle être naturelle à l'homme : X, 517-522. L'erreur peut-elle se mêler à la prophétie : 513-517.

Qui fuit dux eorum qui comprehenderunt Jesum. Quels ont été les plus coupables parmi tous les complices de la mort de Jésus-Christ : XII, 490. Desseins de Dieu dans l'endurcissement et l'aveuglement de certains pécheurs : VI, 105-107.

Et statuerunt duos. Sur l'acception des personnes : VIII, 525-536. Celui qu'on choisit pour l'épiscopat doit-il nécessairement être plus parfait que les autres : tom. XI, pag. 124-127.

Et dederunt sortes ejus. La divination par le sort est-elle défendue : IX, 293-298.

EVANGILE (Matthieu, XI, 25-30).

Quia abscondisti hæc. Jésus-Christ devoit-il borner la prédication de son évangile aux seuls Juifs, et non pas plutôt l'étendre aux gentils : XII, 366-369.

Omnia mihi tradita sunt. Sur la puissance donnée à l'ame du Christ : XI, 583-598. Sur la puissance de Dieu : I, 509-532.

Nemo novit Filium, nisi Pater. En quel sens est-il dit que le Père seul connoît le Fils : II, 93.

Et ego reficiam vos. Sur la béatitude de l'homme : IV, 219-315.

Mitis sum et humilis corde. Sur l'humilité : X, 375-396.

Jugum enim meum suave est. La loi nouvelle n'est-elle pas plus onéreuse que l'ancienne : VI, 697-701.

FÊTE DE SAINT BENOIT, abbé.

EPITRE (Ecclésiastique, XLV, *passim*).

Dilectus Deo et hominibus. Quelle sorte de

mérites peut-on acquérir quand on est en état de grace : VII, 130-133, 143-146 et 148-152.

Sanctum fecit illum. Quelqu'un peut-il sortir de l'état de péché sans le secours de la grace : VII, 25-28.

Dedit illi coram præcepta. La condition d'un homme est-elle d'autant plus digne d'envie, qu'il se trouve attaché à Dieu par des liens plus étroits : VI, 417.

Et legem vitæ. En quel sens la loi nouvelle peut-elle nous justifier : VI, 672-675. Voy. IVe table générale, page 485, l'article Benoît.

EVANGILE ; le même que celui de la fête de la Conversion de S. Paul.

(XXV *Mars*). — FÊTE DE L'ANNONCIATION DE LA SAINTE VIERGE.

EPITRE (Isaïe, 10-15).

Non petam, et non tentabo Dominum. Si Achaz avoit demandé un signe, auroit-il tenté Dieu : IX, 322.

Numquid parum vobis est.... Pourquoi le refus que fit Achaz est-il blâmé : *Ibid.*

Ecce virgo concipiet. Sur la virginité de Marie : XII, 119-135. Marie a-t-elle conservé sa virginité en concevant le Fils de Dieu dans son sein : XII, 119-123.

Et vocabitur nomen ejus Emmanuel. Que signifie ce nom d'Emmanuel, et pourquoi est-il attribué au Christ : XII, 285.

EVANGILE (Luc, I, 26-38).

Missus est angelus Gabriel. Etoit-il nécessaire que la sainte Vierge fût d'avance informée du mystère que Dieu vouloit opérer en elle : XII, 145-148. Convenoit-il que ce mystère lui fût annoncé par un ange : 148-152. Etoit-il convenable que cet ange lui apparût sous une forme corporelle : 152-156.

Ad virginem desponsatam viro. Sur le mariage de la sainte mère de Dieu : XII, 136-144.

Ave, gratia plena. Pourquoi l'ange adresse-t-il à Marie une salutation insolite et nouvelle ; XII, 157. La plénitude de la grace étant propre à Jésus-Christ, comment l'ange a-t-il pu dire Marie pleine de grace : XI, 487-488 ; XII, 111-114.

Dominus tecum. Qu'est-ce que l'ange a voulu faire entendre par ces paroles : XII, 157.

Benedicta tu in mulieribus. Qu'est-ce que l'ange a voulu dire par ces paroles : *Ibid.*

Turbata est in sermone ejus. Quelle fut la cause du trouble de la sainte Vierge : XII, 155.

Et ait illi angelus : Ne timeas, Maria. Quel moyen de discerner les apparitions des bons anges d'avec celles des mauvais : XII, 155.

Invenisti enim gratiam apud Deum. Comment l'ange fait-il pressentir à Marie qu'elle a été jugée propre à concevoir le Fils de Dieu : XII, 157.

Ecce concipies in utero. Quelles instructions l'ange donne-t-il ici à la sainte Vierge : *Ibid.* Sur la conception de Jésus-Christ : XII, 160-226.

Et vocabis nomen ejus Jesum. Comment l'ange dit-il à Marie qu'elle appellera Jésus l'enfant qui lui est promis, tandis que le prophète Isaïe avoit annoncé que cet enfant s'appelleroit Emmanuel, Admirable, etc. : XII, 285.

Hic erit magnus. L'ange montre à Marie la dignité du Fils qu'elle doit enfanter : XII, 157.

Quomodo fiet istud. La sainte Vierge a-t-elle révoqué en doute la vérité des paroles de l'ange : XII, 158.

Spiritus sanctus superveniet in te. L'ange explique la manière dont se fera la conception : XII, 157. Comment l'Esprit saint est-il survenu en Marie, et comment la vertu du Très-Haut l'a-t-elle couverte de son ombre : 113 et 195.

Et ecce Elizabeth. Comment, en lui donnant cette nouvelle, l'ange persuadoit-il à Marie de donner son consentement : XII, 157. Le miracle opéré dans une femme décrépite pouvoit-il être la preuve de celui qui devoit s'opérer dans une vierge : 157 et 158-159.

Quia non erit impossibile apud Deum omne verbum. Sur la toute-puissance de Dieu : I, 517-521.

(I *Mai*). — FÊTE DE S. PHILIPPE ET DE S. JACQUES, apôtres.

EPITRE (Sagesse, V, 1-5).

Stabunt justi in magna constantia adversus eos qui se angustiaverunt. Quelles seront les dispositions des bienheureux à l'égard des damnés : XIV, 183-189. Sur l'état des damnés et celui des réprouvés au jour de la résurrection : XI, 700-810 ; XVI, 1-42.

Pœnitentiam agentes. Les damnés se repentiront-ils du mal qu'ils auront fait : XVI, 290-292. Le repentir qu'ils auront alors pourra-t-il effacer leur péchés : XIV, 61.

Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei! Les damnés sont-ils témoins de la gloire des bienheureux : XVI, 305-306. En quel sens les saints peuvent-ils être appelés enfants de Dieu : II, 127-128 ; VII, 132.

EVANGILE (Jean, XIV, 1-13).

Creditis in Deum. Qu'est-ce-que croire en Dieu : VII, 197 et 198.

Et in me credite. Est-il nécessaire pour le salut d'avoir la foi explicite du mystère de l'incarnation : VII, 210-214.

Mansiones multæ sunt. Y-t-il diversité de bonheur entre les saints du ciel : IV, 292-295. Convient-il de donner le nom de demeures aux divers degrés de béatitude : XVI, 178-180. Les diverses demeures des bienheureux se distinguent-elles d'après les divers degrés de charité : 180-183.

Et si abiero et præparavero vobis locum. Pourquoi Jésus-Christ nous a-t-il sevrés de sa présence corporelle : XII, 647-648. L'ascension de Jésus-Christ est-elle une cause de notre salut : 661-664.

Domine, nescimus. L'ignorance est-elle toujours un péché : VI, 46-50.

Si cognovissetis me, et Patrem meum sciretis. La souveraine bonté de Dieu peut-elle être connue sans la trinité des personnes : VII, 217.

Quia ego in Patre, et Pater in me est. Le Fils est-il dans le Père, et le Père dans le Fils : II, 289-291.

Alioquin propter opera ipsa credite. Les miracles qu'a faits Jésus-Christ suffisoient-ils pour démontrer sa divinité : XII, 388-393.

Et majora horum faciet. Les miracles opérés par les disciples de Jésus-Christ sont-ils plus grands que ceux qu'il a faits lui-même : XII, 392-393.

(III *Mai.*) FÊTE DE L'INVENTION DE LA VRAIE CROIX.

EPITRE. C'est la même que celle du Dimanche des Rameaux.

EVANGILE (Jean, III, 1-15.)

Nemo hæc signa potest facere. Les méchants peuvent-ils opérer des miracles : X, 616-617 et 618. Les miracles qu'a faits Jésus-Christ suffisoient-ils pour démontrer sa divinité : XII, 388-393.

Nisi quis renatus fuerit ex aqua. Pourquoi le baptême est-il appelé le sacrement de régénération : XIII, 169. Tout homme est-il obligé de recevoir le baptême : 207-210. Quelqu'un peut-il être sauvé sans avoir reçu le baptême : 210-212. Doit-on baptiser les enfants : 230-235.

Quod natum est ex carne caro est. Sur le péché originel : VI, 120-175.

Et nemo ascendit in cœlum, nisi qui decendit de cœlo. Comment peut-on dire de Jésus-Christ qu'il est monté au ciel : XI, 432-433 ; XII, 651-652.

Ita exaltari oportet filium hominis. Jésus-Christ devoit-il souffrir la mort sur une croix : XII, 441-445.

(XXIV *Juin.*) — FÊTE DE LA NATIVITÉ DE S. JEAN-BAPTISTE.

EPITRE (Isaïe, XLIX, 1-7).

Dominus ab utero vocavit me. Jésus-Christ a-t-il été santifié dès le premier instant de sa conception : XII, 217-226. Autres circonstances de la conception du Christ : 219-226. N'a-t-il été donné qu'à la sainte Vierge, après Jésus-Christ, d'être sanctifiée dans le sein maternel : 115-118. Sur l'entrée en religion : XI, 266-268.

Et posuit os meum quasi gladium acutum. Sur l'autorité avec laquelle Jésus-Christ donnoit ses enseignements : XII, 369.

In umbra manus suæ protexit me. Le Christ a-t-il été mis à mort, ou bien s'est-il donné la mort à lui-même : XII, 475-478. Dieu le Père a-t-il livré son Fils à la mort : 482-484.

Dedi te in lucem gentium. Le Christ ne devoit-il donc pas prêcher son évangile aux gentils : XII, 366-369. Sur la prédication et le baptême de Jean : 293-308. Pourquoi saint Jean-Baptiste n'a-t-il pas prêché aux gentils comme aux Juifs le baptême de la pénitence : 302.

EVANGILE (Luc, I, 57-68).

Et peperit filium. Dans quel but mystérieux Dieu a-t-il donné à plusieurs femmes atteintes de stérilité la vertu d'enfanter : XII, 158-159.

Et congratulabantur ei. Les actions des autres peuvent-elles être pour nous une cause de délectation : V, 96-98. Sur la bienveillance : VII, 645-646. Sur l'envie : VIII, 140-152.

Et factum est, in die octavo venerunt circumcidere puerum. Sur la circoncision : XIII, 276-290. Voyez l'Evangile de la fête de la Circoncision de N. S.

Et vocabant eum nomine patris sui Zachariam. Raison des divers noms donnés aux personnes et aux choses : XII, 283-284.

Joannes est nomen ejus. Signification mystérieuse des noms imposés en vertu de l'autorité divine : XII, 284.

Et apertum est illico os ejus. Pourquoi Zacharie étoit-il devenu muet : IX, 323.

Quis, putas, puer iste erit? Sur l'austérité de vie de saint Jean-Baptiste : XII; 339.

Et enim manus Domini erat cum illo.

Pourquoi saint Jean-Baptiste a-t-il été prévenu de plus de graces que les autres : XII, 117.

Et prophetavit. Sur la prophétie : X, 494-574. Quel en est le principe : 509-520 et 525.

Quia visitavit. Sur l'incarnation : XI, 312-460. Sur la rédemption : XII, 431-544.

Benedictus Dominus. Sur la reconnoissance : IX, 439-454.

(XXIX *Juin*). — FÊTE DES APOTRES SAINT PIERRE ET SAINT PAUL.

EPITRE (Actes des Apôtres, XII, 1-11).

Ut affligeret quosdam de Ecclesia. Sur les afflictions des justes; voyez, III[e] Dimanche après l'Epiphanie et III[e] Dimanche après Pâques, Evangile. Sur la vertu de force et sur le martyre : IX, 635-682. De quelle natnre doit être la cause pour laquelle on souffre le martyre : 679-682.

Misit in carcerem. Quand est-il permis d'incarcérer quelqu'un et quand cela est-il défendu : VIII, 568-569.

Oratio autem fiebat ab Ecclesia ad Deum pro eo. Y a-t-il obligation de prier les uns pour les autres : IX, 60-62.

Quia misit Dominus angelum suum. Sur la mission des anges : IV, 83-94.

EVANGILE; c'est le même que pour la fête de la Chaire de S. Pierre, 22 février.

(II *Juillet*). — FÊTE DE LA VISITATION DE LA SAINTE VIERGE.

EPITRE (Cantique des Cantiques, I, 8-14).

Ecce iste venit saliens in montibus. Sur l'incarnation du Fils de Dieu : XI, 312-460. Sur ses abaissements; voyez l'épître du dimanche des Rameaux.

En iste stat post arietem nostrum respiciens per fenestras. Les miracles qu'a faits Jésus-Christ étoient-ils suffisants pour démontrer sa divinité : XII, 388-393.

Jam enim hyems transivit. Sur la loi nouvelle : VI, 669-682. La loi nouvelle auroit-elle dû être donnée dès le commencement du monde : VI, 675-678; XI, 329-333.

Vox turtaris auditu est. Sur les propriétés de la tourterelle : XII, 289-290.

Surge, amica mea. Sur la grace du Christ considéré comme chef de l'Eglise : XI, 499 523. Sur la sanctification de Marie dès le sein de sa mère : XII, 94-118.

Columba mea. Sur les propriétés de la colombe : XII, 289-290 et 325-326.

EVANGILE. (Luc, I, 39-47).

Exurgens Maria abiit in montana. Sur la bienfaisance : VIII, 37-47. A quelles sortes de personnes devons-nous particulièrement faire du bien : 40-46.

Cum festinatione. Sur la pudeur : X, 148-159.

Exultavit infans in utero. Comment faut-il entendre ce tressaillement, et quelle en étoit la signification : XII, 116-117.

Benedicta tu inter mulieres. De quoi ces paroles étoient-elles l'annonce : XII, 157. La sainte Vierge a-t-elle été plus pleine de grace que tous les autres saints : XII, 112-113. Avoit-elle le don de sagesse, celui des miracles et celui de prophétie : 114. Doit-elle être plus honorée que tous les autres saints : 81-82. A-t-elle jamais commis un seul péché actuel : 107-111.

Et benedictus fructus. Sur la grace du Christ : XI, 461-498. Y avoit-il plénitude de grace en Jésus-Christ : 482-485.

Et unde hoc mihi, ut veniat mater Domini mei ad me? Marie ne doit-elle pas être appelée du nom de mère de Dieu : XII, 235-237. Lui devons-nous le culte de latrie : pages 80-82.

Magnificat anima mea Dominum. Sur l'humilité : X, 375-396. Peut-on sans péché se rendre à soi-même témoignage des bonnes qualités qu'on peut avoir : X, 44.

Ecce enim ex hoc beatam me dicent. La sainte Vierge a-t-elle fait usage du don de prophétie : XII, 114.

Dispersit superbos. Comment l'humiliation est-elle le fruit de l'orgueil, et l'élévation en gloire la récompense de l'humilité : X, 391.

(XXII *Juillet*). — FÊTE DE SAINTE MARIE-MADELEINE.

EPITRE (Cantique des cantiques, III, 2-5, et VIII, 6-7).

Quæram quem diligit anima mea. Sur la préparation à la justification : VII-14, 21-24, 74-80.

Tenui eum. Sur la persévérance : X, 88-97.

Adjuro vos. Est-il permis d'adjurer : IX, 217-225.

Lampades ejus, lampades ignis. L'amour est-il une passion qui blesse son sujet : V, 34-37.

Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem. La charité n'est-elle que diminuée, ou n'est-elle pas plutôt détruite par le péché mortel : VII, 558-570.

Si dederit homo omnem substantiam suam, quasi nihil despiciet eam. La charité surpasse-t-elle en excellence toutes les autres vertus : VII, 523-530.

EVANGILE (Luc, VII, 36-50, et VIII, 1-3).

Cœpit lacrymis rigare pedes ejus. Sur la pénitence : XIV, 1-58. Sur la contrition : 143-185. Sur la satisfaction : 281-324.

Quia peccatrix est. Pourquoi Jésus-Christ se laissoit-il approcher des pécheurs : XII, 333-344. Voyez, IIIe Dim. après la Pentecôte, Evangile.

Quoniam dilexit multum. Est-ce en récompense de la charité, c'est-à-dire de l'amour pour Dieu, que les péchés sont remis : XII, 511. N'est-ce pas dans la rémission des péchés qu'éclatent surtout la justice et la miséricorde divine : I, 445-446.

Cui autem minus dimittitur, minus diligit. Celui qui a toujours conservé son innocence ne doit-il pas plus de reconnoissance à Dieu que celui qui, étant tombé dans le péché, en a fait pénitence : IX, 441-443.

(XXV *Juillet*). — FÊTE DE SAINT JACQUES-LE-MAJEUR, apôtre.

EPITRE (I Corinthiens, IV, 9-15).

Tanquam morti destinatos. Sur les afflictions des justes ; voyez, IIIe Dim. après l'Epiphanie et IIIe Dim. après Pâques, Evangile.

Maledicimur, et benedicimus. Sur les malédictions : VIII, 690-699. Doit-on donner à ses ennemis des marques particulières d'amitié : VII, 595-597.

Per evangelium ego vos genui. Le baptême est-il le seul sacrement qui fasse contracter une parenté spirituelle : XV, 224-228.

EVANGILE (Matthieu, XX, 20-28).

Dic ut sedeant hi duo. Sur l'ambition : X, 38-42. Voyez aussi, IIe Dim. après la Pentecôte, Evangile. Sur la simonie : IX, 351-381. Devons-nous demander dans la prière à Dieu des choses déterminées : 52-53. Dans quel esprit devons-nous demander à Dieu des biens temporels : 54-57.

Potestis bibere calicem. Pourquoi Jésus-Christ appelle-t-il du nom de calice les souffrances qu'il devoit endurer : XIII, 507-508.

Dicunt ei: Possumus. sur la présomption : X, 32-37.

Non est meum dare vobis. Sur le pouvoir de juger attribué au Christ : XII, 676-695. L'orgueil est-il un péché mortel : X, 413-417. Sur la pauvreté d'esprit : V, 614 et 619.

Sed quibus paratum est a patre meo. Jésus-Christ n'est-il pas le seul à qui il appartienne d'être assis à la droite du Père : XII, 675-676.

Et audientes decem indignati sunt. Sur la contention et la discorde : VIII, 152-164.

Sed quicumque voluerit inter vos major fieri. Sur l'humilité : X, 375-396.

(XXVII *Juillet*). — FÊTE DE SAINTE ANNE, MÈRE DE LA SAINTE VIERGE.

EPITRE (Proverbes, XXXI, 10-31).

Mulierem fortem quis inveniet? Les femmes manquent en général de vigueur d'esprit pour résister à la concupiscence : X, 223 et 450.

Quæsivit lanam et linum. La sollicitude pour les choses temporelles est-elle permise : VIII, 401-404. Doit-on être en sollicitude pour les choses à venir : 404-406. Sur la négligence : 383-389.

Deditque prædam domesticis suis. La science économique appartient-elle à la vertu de prudence : VIII, 339-341.

Consideravit agrum. Sur les vertus annexées à la prudence : VIII, 345-356. Sur la prévoyance, la circonspection et la précaution : 329-335. Sur la précipitation et l'inconsidération : 374-378.

Manum suam aperuit inopi. Sur l'aumône : VIII, 48-83. Une femme mariée peut-elle faire des aumônes sans le consentement de son mari : 76-77.

Et vir ejus laudavit eam. Comment distinguer la louange de la flatterie : IX, 543-546.

Fallax gratia. Sur le péché que les femmes commettent en se parant avec trop de recherche : X, 480-484. Voyez aussi sur ce sujet l'évangile du IIe Dimanche de l'Avent.

(X *Août*). — FÊTE DE S. LAURENT, Mart.

EPITRE (II Corinthiens, IX, 6-10).

Qui parce seminat, parce et metet. Sur la bienfaisance et sur l'aumône : VIII, 37-83. L'aumône doit-elle être faite avec abondance : 80-83.

Et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet. La diversité des demeures des bienheureux dans le ciel ne correspond-elle pas aux divers degrés de charité : XVI, 180-183.

Et non ex tristitia La tristesse avec laquelle on fait une bonne action en diminue-t-elle le mérite : V, 189.

Potens est autem Deus. L'homme peut-il mériter un accroissement de grace et de charité : VII, 143-146. Sur la miséricorde : V, 615, 620 et 621.

Justitia ejus manet in sæculum sæculi. Les vertus morales subsisteront-elles après cette vie : V, 557-560.

EVANGILE (Jean, XII, 24-26).

Nisi granum frumenti cadens in terram

se mit-il sur le champ à suivre Jésus-Christ : XII, 409.

Ecce multi publicani et peccatores. Sur la société des pécheurs; voyez, IIIe dimanche après la Pentecôte, Evangile.

Non est opus valentibus medic. Sur la pénitence : I, 58.

Misericordiam volo. La miséricorde est-elle la plus grande des vertus : VIII, 36.

Non enim veni vocare justos. Dieu ne se seroit-il pas incarné dans le cas où l'homme auroit toujours conservé son innocence : XI, 321-325.

(XXIX *Septembre.*) FÊTE DE SAINT MICHEL, archange,

Epitre (Apocalypse, I, 1-5.)

Loquens per angelum suum. Pourquoi Dieu nous parle-t-il par le ministère des anges : 683-700. Sur la hiérarchie qui existe entre les anges : VI, 25-52. Action des anges sur les hommes : 73-82. Mission et ministère des anges : 83-94. Garde exercée sur nous par les bons anges : 95-114.

Et servat ea. La pratique des bonnes œuvres nous est-elle nécessaire pour parvenir à la béatitude : IV, 307-310.

Qui est. Ce nom *Celui qui est*, n'est-il pas le nom propre de Dieu : I, 260-265.

Primogenitus mortuorum. Jésus-Christ est-il le premier qui soit ressuscité : XII, 590-594 et 638.

Evangile (Matthieu, XVIII, 1-10).

Quis, putas, major est in regno cœlorum? Parmi les saints du ciel y en a-t-il de plus heureux les uns que les autres : IV, 293-295; XVI, 178-183.

Et efficiamini sicut parvuli. Sur l'humilité: X, 375-396. Sur les divers degrés d'humilité : 391-396. Sur l'ambition : 38-42. Sur l'avarice : IX, 569-591.

Qui autem scandalizaverit. Sur le scandale : VIII, 201-226.

Necesse est ut veniant scandala. Pourquoi Dieu permet-il que le mal existe dans le monde : I, 455-456. L'aveuglement de l'esprit et l'endurcissement du cœur peuvent-ils avoir pour fin le salut de celui qui subit ce châtiment : VI, 105-107. Puisqu'il est nécessaire qu'il y ait des scandales, et que le péché est essentiellement un acte libre, le scandale ne seroit-il donc pas un péché : VIII, 208.

Verumtamen væ homini. Le scandale est-il un péché mortel : VIII, 211-213

Abscinde eum. Est-ce qu'il seroit permis de se couper un membre pour s'empêcher de commettre quelques péchés : VIII, 564-565. Quand est-il permis de mutiler un homme : 561-565.

Quia angeli eorum. Sur les anges gardiens : IV, 95-114. Chacun de nous a-t-il son ange gardien : 98 101.

Semper vident faciem Patris. Le bonheur des anges est-il diminué quand ils descendent vers nous : II, 681 ; IV, 86. Si les anges sont occupés à garder les hommes, la vie active devra-t-elle donc continuer aussi pour nous après cette vie : XI, 50-51. Voyez sur les anges gardiens l'évangile du 1er Dimanche de Carême.

(XXVII *Octobre.*) FÊTE DES APOTRES SAINT SIMON ET SAINT JUDE.

Epitre (Ephésiens, IV, 7-13).

Unicuique vestrum data est gratia secundum mensuram. Jésus-Christ fait découler sa grace dans tous les membres de l'Eglise : XI, 71 et 502. La grace de l'un est-elle plus grande que celle de l'autre : VII, 80-83. Sur les graces gratuitement données : VII, 54-71.

Ascendens in altum, captivam duxit captivitatem. Jésus-Christ a-t-il emmené avec lui dans le ciel quelques captifs : XII, 662-663.

Quod autem ascendit. En quel sens peut-on dire que Jésus-Christ est descendu : XII, 651-652. Sur la descente de Jésus-Christ aux enfers : 559-581.

Super omnes cœlos. Jésus-Christ est-il élevé au-dessus de tous les cieux : XII, 655-658.

Ut adimpleret omnia. Pourquoi Jésus-Christ est-il monté au ciel : XII. 645 649 et 661-664.

Et ipse dedit quosdam quidem apostolos. Doit-il y avoir dans l'Eglise une diversité d'offices et d'états : XI, 70-73.

Evangile (Jean, XV, 17-25).

Hæc mando vobis ut diligatis invicem. Sur la charité : VII, 508-663. Sur l'amour du prochain : VII, 572-574; VIII, 242-244. Sur l'amour des ennemis : VII, 592-596.

Me priorem vobis odio habuit. Peut-on haïr Dieu : VIII, 112-114. La haine de Dieu est-elle le plus grand des péchés : VIII, 114-117. Est-ce par haine et par envie que les princes des prêtres ont demandé la mort de Jésus-Christ : XII, 484 et 492.

Ego elegi vos de mundo. L'homme une fois tombé peut-il se relever de l'état de péché sans le secours de la grace : VII, 25-28. Quand Dieu choisit quelqu'un pour une œuvre, il l'y prépare et l'y dispose de telle façon qu'il soit apte à l'accomplir : XII, 109.

Sed hæc omnia facient vobis propter nomen meum. De quelle nature doit être la cause pour laquelle on souffre le martyre : IX, 679-682.

Si non venissem, peccatum non haberent. Est-ce que ceux qui ne connoissent point Jésus-Christ sont par là même exempts de péché : VII, 314 et 317-319.

Quæ alius nemo fecit Est-ce que les miracles qu'a faits Jésus-Christ n'ont été imités par personne : XII, 389-392.

Nunc autem et viderunt. Les persécuteurs de Jésus-Christ le connoissoient-ils : XII, 487-490.

(Ier *Novemb.*) — FÊTE DE TOUS LES SAINTS.

Epitre (Apocalypse, VII, 2-12).

Et clamavit voce magna : Nolite nocere. Tous les élus seront-ils sauvés : I, 486-489. Le nombre des prédestinés est-il certain : 489-493. Sur le livre de vie : 501-508.

Stantes ante thronum. Les ames des bienheureux entreront-elles dans le ciel avant l'époque du jugement dernier : III, 524 ; VIII, 3 ; IX, 70-73. ; XII, 570-574 et 691. Devons-nous invoquer les saints : IX, 49-51 ; XV, 574-578. Les saints connoissent-ils nos prières : IX, 51 ; XV, 568-573. Les saints actuellement reçus dans le ciel prient-ils pour nous : IX, 70-73. Les prières que les saints font pour nous sont-elles exaucées : XV, 579-585. Sur les images des saints : IX, 251-255. Quelle sorte de culte nous devons rendre aux images : 17. A quelle fête de l'ancien Testament celle de tous les saints a-t-elle succédé : VI, 608.

Clamabant voce magna dicentes : Salus Deo. Sur la reconnoissance : IX, 429-454. Notre salut peut-il avoir pour auteur quelque autre que Jésus-Christ : VI, 310 ; VII, 211.

Et ceciderunt in conspectu throni. Sur l'adoration : IX, 93-102.

Dicentes : Amen. Devons-nous louer de bouche : IX, 226-228. Devons-nous employer le chant dans les louanges de Dieu : 229-230.

Evangile (Matthieu, V, 1-12).

Beati pauperes spiritu. Qu'entend-on par béatitudes : V, 607-608. Les béatitudes sont-elles convenablement énumérées : 612-618. Pourquoi S. Luc n'en compte-t-il que quatre, tandis que S. Matthieu en compte huit : 618. Comment peut-il y avoir huit béatitudes, tandis qu'il n'y a que sept dons du Saint-Esprit : 617. De quelle manière et dans quel ordre doit-on expliquer les béatitudes : 612-618.

Quoniam ipsorum est regnum cœlorum. Les récompenses assignées ici aux béatitudes appartiennent-elles à la vie présente : V, 612-618. Ces récompenses sont-elles convenablement énumérées : 618-621. La récompense d'une bonne œuvre quelconque étant la vie éternelle, d'où vient que l'évangéliste en assigne différentes autres à plusieurs béatitudes : 621. Les récompenses désignées en dernier lieu sont-elles plus considérables que les premières nommées : 621.

Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam. Qu'est-ce qui donne la force d'endurer lespersécutions plutôt que de s'écarter de la justice : V, 617.

Propter justitiam. Quel genre de cause peut valoir à celui qui souffre pour elle la couronne du martyre : IX, 679-682. Le martyre peut-il être quelquefois obligatoire : 675.

Quoniam ipsorum est regnum cœlorum. Pourquoi assigner à la huitième béatitude la même récompense qu'à la première : V, 621.

Merces vestra copiosa est in cœlis. Que faut-il comprendre ici sous le nom de cieux : III, 62 ; IV, 287.

(II *Novembre*). — COMMÉMORATION DES FIDÈLES TRÉPASSÉS.

Epitre (I. Corinthiens, XV, 51-57).

Omnes quidem resurgemus. Sur la résurrection : XV, 639-699. Tout le monde ressuscitera-t-il un jour : 645-648.

In momento. La résurrection sera-t-elle instantanée : XV, 679-685.

Canet enim tuba. Le son de la trompette sera-t-il la cause de la résurrection générale : XV, 659-662.

Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem. Terme de départ de la résurrection, identité et condition des corps ressuscités : XV, 688-757.

Absorpta est mors in victoria. Y a-t-il des damnés que Jésus-Christ ait délivrés de l'enfer : XII, 574-576.

Virtus vero peccati lex. La vertu est-elle une habitude louable : V, 386-387.

Autre (I. Thessaloniciens, IV, 12- 17).

De dormientibus. La mort est-elle la peine du péché : VI, 205-208 ; X, 433-439. Sur l'état de l'âme séparée du corps : XV, 457-479. Sur la prière pour les morts : 513-567.

Si enim credimus quod Jesus mortuus est et resurrexit. Sur la mort de Jésus-Christ : XII, 548-564. Sur sa résurrection : 582-644.

Ita et Deus eos qui dormierunt per Jesum, adducet cum eo. La résurrection de Jésus-Christ sera-t-elle la cause de la nôtre : XII, 636-641 ; XV, 654-658. Sur la résurrection : XV, 639-653.

Non præveniemus eos qui dormierunt. Tous ressusciteront-ils dans un même moment : XV, 668.

In jussu et in voce archangeli. Les anges

oncourront-ils à notre résurrection : XV, 662-664.

Et in tuba Dei : voyez, Epître précédente, *Canet enim tuba.*

Deinde nos qui vivimus. Est-ce qu'il y aura des hommes qui ne mourront pas : VI, 140-141 ; XV, 686-692.

Et sic semper cum Domino erimus. Est-ce que les saints ne sont pas dès maintenant dans le ciel avec Dieu : III. 524 ; VIII. 3 ; IX, 70-73 ; XII, 570-574 et 691 ; XV, 418-424. La béatitude des saints sera-t-elle plus grande après le jugement qu'auparavant : XVI, 173-177. La béatitude une fois acquise pourra-t-elle se perdre : IV, 298-301.

EVANGILE (Jean, V, 25-29).

Mortui audient vocem filii Dei. Sur la cause de notre future résurrection : XII, 636-644 ; XV, 654-664.

Et qui audierint, vivent. Qualité des corps ressuscités : XV, 758-810 ; XVI, 1-29.

Potestatem dedit ei judicium facere. Sur le pouvoir judiciaire de Jésus-Christ : XII, 676-694. Sur le jugement, tant particulier, que général : XII, 688-692 ; XVI, 54-68.

Omnes qui in monumentis sunt. Tous les hommes ressusciteront-ils : tome XV, pages 645-647.

Et procedent, etc. Différence entre le sort des élus et celui des réprouvés après la résurrection : XV, 758-810 ; XVI, 1-328.

FÊTE DE LA DÉDIDACE.

EPITRE (Apocalypse, XXI, 2-5).

Vidi sanctam civitatem. Sainteté de l'Eglise triomphante : XI, 508. Bonheur des saints : XVI, 173-183.

Paratam sicut sponsam. Influence du Christ sur tous les membres de son Eglise : XI, 516-517. Nécessité de la grâce : tome VII, pages 1-33.

Ornatam viro suo. Dots des bienheureux : XXI, 189-212.

Ecce tabernaculum Dei cum hominibus. Que signifioit le tabernacle de l'ancienne loi : VI, 528. Dans quel but érige-t-on des temples, et qu'est-ce qu'on se propose par là d'honorer ou de rappeler : IX, 108. Pourquoi des lieux déterminés pour la prière : 101.

Et ipsi populus ejus erunt. De quelle manière Dieu habite-t-il dans les saints : I, 134.

Et absterget Deus omnem lacrymam. La délectation est-elle requise pour la béatitude : IV, 267-269. La tristesse et la douleur sont-elles compatibles avec la vision béatifique : XI, 628. Conditions requises pour la béatitude : IV, 267-289.

EVANGILE (Luc, XIX, 1-10).

Et ipse dives. Sur les richesses ; voyez, VIII. dimanche après la Pentecôte, Evangile

Quia hodie in domo tua oportet me manere. Pourquoi Jésus-Christ conversoit-il volontiers avec les pécheurs : XII, 333-336. Voyez aussi, III[e] dimanche après la Pentecôte, Evangile.

Excepit illum gaudens. Zachée a-t-il plus honoré Jésus-Christ en le recevant, que ne le fit le centenier en se déclarant indigne de le recevoir : XIII, 593.

Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus. Sur l'aumône : VIII, 48-83. L'aumône est-elle de précepte : 62-66. Doit-on quelquefois prendre sur son nécessaire pour faire l'aumône : 67-69. Peut-on faire l'aumône avec des biens injustement acquis : 69-73. L'aumône doit-elle être abondante : 80-83. Jésus-Christ lui-même a-t-il fait l'aumône : XI, 466.

Et si aliquem defraudavi, reddo quadruplum. Est-il de nécessité de salut de restituer le bien qui appartient à autrui : VIII, 505-508. Quels sont ceux qui sont tenus à restitution : 516-522. Celui qui a vendu une chose plus cher qu'elle ne valoit est-il tenu d'indemniser l'acheteur : 703-704. Quand est-ce que le vendeur est tenu à restitution pour avoir caché les défauts de la chose vendue : 705-712. Doit-on restituer aux emprunteurs tout ce qu'on a gagné avec de l'argent provenant de l'usure : 728-730. Celui qui a empêché une récolte en détruisant la semence jetée en terre, ou en incendiant les tiges déjà poussées, est-il tenu à la restitution de toute la récolte que le maître du champ auroit pu espérer : 511-512. Celui qui reprend en cachette un bien qui lui appartient, mais qu'il avoit confié en dépôt, ou qu'on lui retenoit injustement, est-il tenu de le restituer : 584-585. Celui qui trouve une chose qui ne lui appartient pas est-il tenu de la restituer à son maître : 583-584. A qui est-ce que doit se faire une restitution : 512-516. Que doit faire l'injuste détenteur d'un bien, lorsqu'il lui est impossible d'en faire la restitution : 515. Quel moyen doit-on prendre pour faire une restitution sans se diffamer : 518. Que doit-on faire pour rendre à quelqu'un la réputation qu'on lui a fait perdre : 504.

Reddo quadruplum. Ne suffit-il pas de rendre la juste valeur de ce qu'on a pris : VIII, 508-510.

(XI *Novembre*). — FÊTE DE SAINT MARTIN, évêque de Tours.

EPITRE (Ecclésiastique, XLIV et XLV, *passim.*)

Ecce sacerdos magnus. Quel est le propre

office du prêtre : XII, 24-25. D'où vient le mot *Sacerdoce* : 24. Dignité du sacerdoce : XIV, 545.

Et in tempore iracundiæ factus est reconciliatio. Est-ce l'office du prêtre de satisfaire à Dieu pour les péchés du peuple : XII, 24-25. Sur l'épiscopat : XI, 113-148. Sur les devoirs attachés à la charge pastorale ; Voyez, IIe dimanche après pâques, Evangile.

Non est inventus similis illi. Est-il vrai de chaque saint qu'il excelle dans une certaine vertu : V, 543.

Ideo jurejurando. Celui qui est choisi pour l'épiscopat doit-il nécessairement être plus parfait que les autres : XI, 124-127.

Dedit illi coronam gloriæ. Sur les dots et les auréoles des bienheureux : XVI, 189-265.

EVANGILE (Luc, XI, 33-36).

Nemo accendit lucernam. La vie cénobitique est-elle plus parfaite que la vie solitaire : XI, 261-266.

Lucerna corporis tui est oculus tuus. Sur l'intention : IV, 393-403.

Si autem oculus nequam fuerit, etc. Toutes les actions des infidèles sont-elles des péchés : VII, 321.

Vide ne lumen quod in te est tenebræ sint. L'ignorance est-elle la cause du péché : VIII, 44-46.

Non habens aliquam partem tenebrarum. Un acte peut-il être à la fois bon et mauvais : IV, 540.

(XXV *Novembre.*) — FÊTE DE SAINTE CATHERINE, vierge et martyre.

EPITRE (Ecclésiastique, LI, 1-12).

Confitebor tibi, Domine Rex. Combien de sortes de confessions : VII, 226. Sur la reconnoissance : IX, 429-454.

Et liberasti corpus meum. Sur la chasteté : X, 233-241.

Laudabit usque ad mortem anima mea Dominum. Devons-nous louer Dieu de bouche : IX, 226-228. Devons-nous employer le chant dans les louanges de Dieu : 229-233. L'action de graces est-elle essentielle à la prière, et doit-elle précéder la demande de nouveaux bienfaits : 92. Sur la religion et la dévotion : 9-40.

Respiciens eram ad adjutorium hominum. Peut-il être permis de mettre son espérance dans un homme : VII, 422-424.

EVANGILE (Matthieu, XXV, 1-13).

Parabolam hanc. Pourquoi Jésus-Christ donnoit-il ses enseignements sous forme de paraboles : XII, 374 et 375-376.

Decem virginibus. Sur la virginité : X, 242-259.

Dormitaverunt omnes. Tous devront-ils mourir un jour : VI, 140-141 ; XV, 686-691.

Media autem nocte clamor factus est. La résurrection s'accomplira-t-elle pendant la nuit : XV, 677-679. Le son de la trompette sera-t-il la cause de la résurrection des morts : 659-662.

Date nobis de oleo vestro. Sur la vaine gloire : X, 43-55. Voyez aussi sur ce sujet, Dimanche de la Passion, Evangile. Les damnés ne se repentiront-ils jamais du mal qu'ils auront fait : XVI, 290-292. Après la résurrection, chacun connoîtra-t-il tous les péchés qu'il aura commis : XVI, 43-48.

Et clausa est janua. La béatitude une fois acquise pourra-t-elle jamais se perdre : IV, 298-301. La divine miséricorde ne fera-t-elle point que les souffrances des damnés aient un terme : XVI, 315-317.

Nescio vos. L'ame du Christ ne connoît-elle pas toutes choses dans le Verbe : XI, 542-546.

Quia nescitis diem neque horam. L'époque de la résurrection nous est-elle cachée : XV, 671-676. L'époque du jugement dernier nous est-elle inconnue : XVI, 61-66.

TABLE VI,

Catalogue des principaux points de la doctrine catholique ou de la saine philosophie opposés aux erreurs des temps modernes et soutenus dans la Somme théologique de saint Thomas.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

U.

V.

FIN DES TABLES GÉNÉRALES.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE SEIZIÈME VOLUME.

SUPPLÉMENT (SUITE).

TRAITÉ DES SACREMENTS (Suite).

QUESTION LXXXIV.

De l'agilité des corps des bienheureux.

QUESTION LXXXV.

De la clarté des corps des bienheureux.

QUESTION LXXXVI.

De l'état où se trouveront les corps des damnés après la résurrection.

QUESTION LXXXVII.

De la connoissance que nous aurons au dernier jugement concernant le mérite et le démérite.

QUESTION LXXXVIII.

Du jugement général, du temps et du lieu où il se fera.

QUESTION LXXXIX.

De ceux qui jugeront et de ceux qui seront jugés au jugement universel.

QUESTION XC.

De la forme sous laquelle viendra le souverain Juge.

QUESTION XCI.

De l'état du monde après le jugement.

QUESTION XCII.

De la vision de l'essence divine dans le séjour de la béatitude.

QUESTION XCIV.

De la manière dont les saints seront vis-à-vis des damnés.

QUESTION XCV.

Des dots des bienheureux.

QUESTION XCVI.

Des auréoles.

QUESTION XCVII.

Du supplice des damnés.

QUESTION XCVIII.

De la volonté et de l'intellect des damnés.

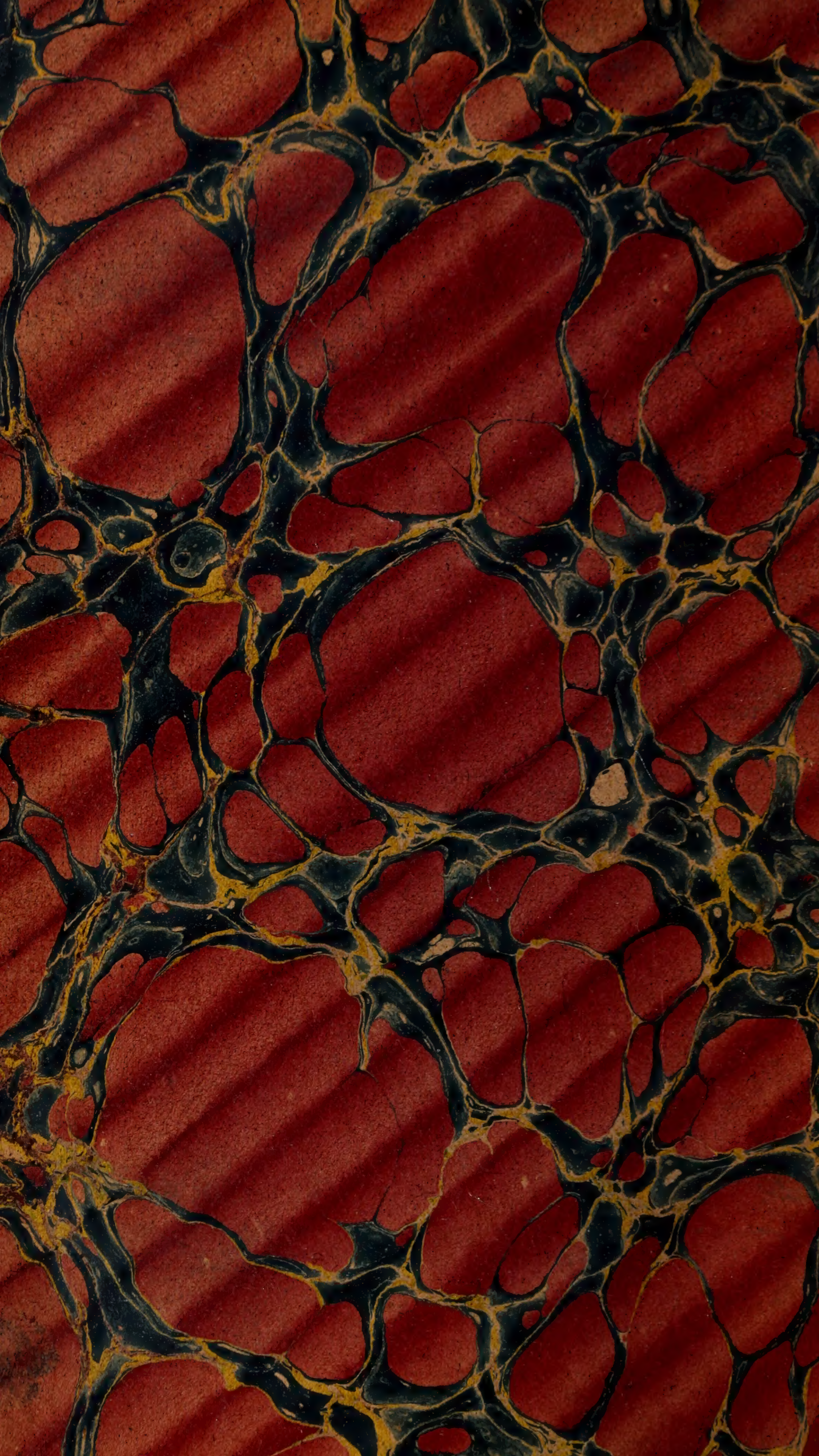
QUESTION C.

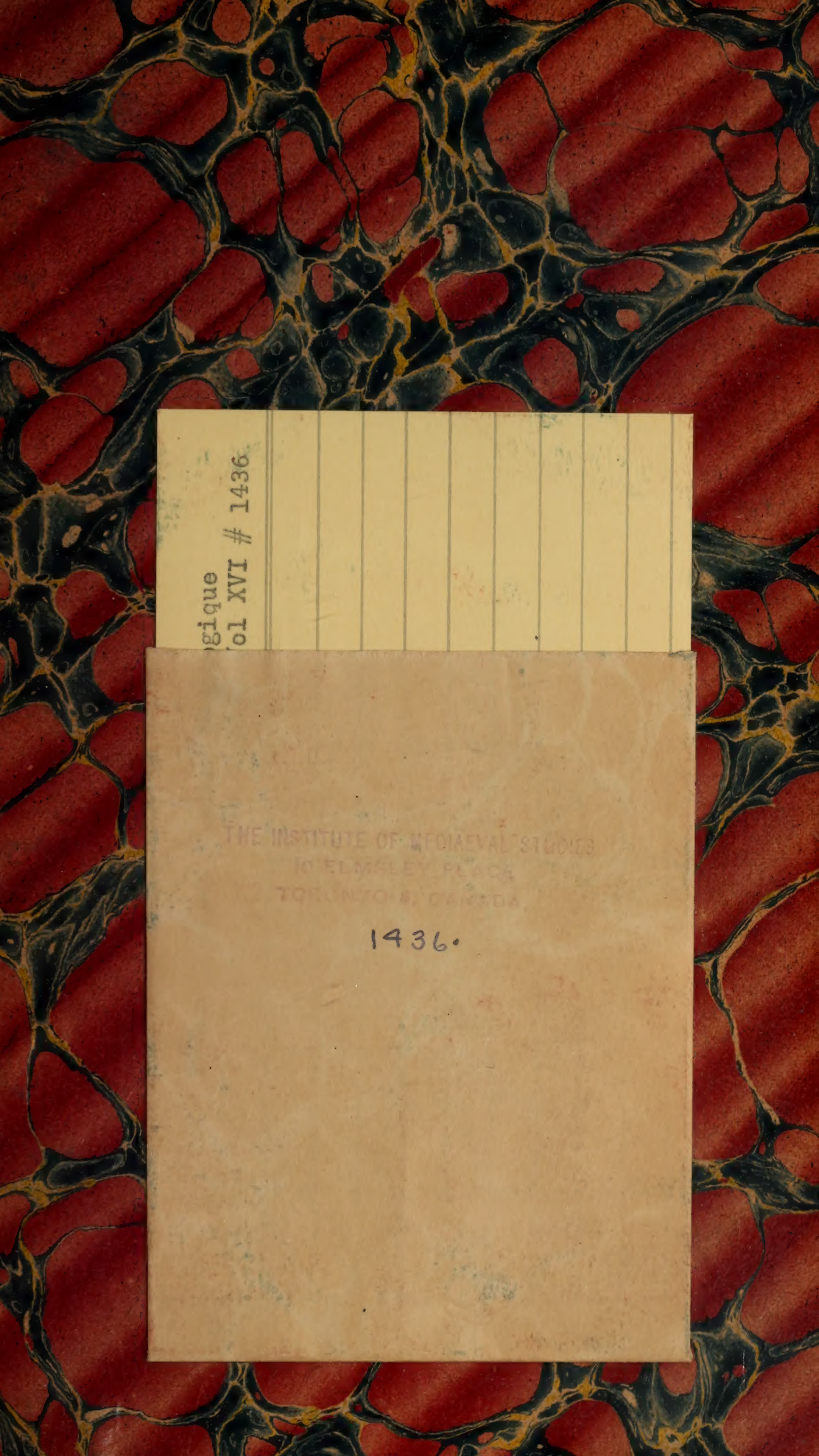
De la miséricorde et de la justice de Dieu à l'égard des damnés.

TABLES GÉNÉRALES

DE LA SOMME THÉOLOGIQUE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU SEIZIÈME VOLUME.





gique
Vol XVI # 1436
THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA
1436.

